كتاب
مسائل في كلام الله تعالى ورؤيته
تسع مسائل

آياصوفيه
٢٢٧٦

٢٢٧٦

٦٠

رسالة في كلام الله تعالى ورؤيته في علم الكلام

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع وتأمل وعلم واستكمل كتبه الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

رسالة في كلام الله ورؤيته في علم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يكون شريعة
لكل وارد او يطلع على سرائر حكمه الا واحد بعد واحد
تتلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتمجيده
وتجلى في الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده
تقدست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال
وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير
والانتقال سجدت لعز جلاله جباه الاجرام
العلوية ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية
والصلوة على رسوله المرسل من سلالة عدنان
وعلى آله وصحبه اهل الرحمة والرضوان وبعد
فلما رايت طلبة زماننا حراصا على تحقيق الحق
راغبين في تصديق الصدق مستكشفين عما وراء

حجب الاستار بجودة القريحة مستطلعين طلع
مكامن الاسرار بصفاء الروية مستفرغين جهودهم
في كل مقال ومجتهدين في كل مسئلة ليتجلى لهم
حقيقة الحال وكانوا ملتمسين مني ان احرر لهم
مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد علم
الكلام وارتبها على ابلغ النظام واشير فيه الى
غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد
مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه
حداني ذلك على تاليف رسالة فيها مشتملة على فوائد
نفيسة رشحت بها اذهان الاذكياء وفوائد
شريفة وشحت بها كتب القدماء ومحاسن فقر
اتخذتها من عين التحقيق ولطايف معان
اهديت اليها بنور التوفيق والله الهادي الى سواء
الطريق ثم لما استتب بنيانها رايت ان اطرز
عنوانها باسم من له راي ثاقب وحدس صائب
وعقل كامل وعدل شامل واشارة الى دقائق
الامور ومهارة في سياسة الجمهور واستقامة

على طريقة اهل السنة والجماعة • واقامه لمرتبة كل
طبقة مبلغ الصناعة • اعني حضرة السلطان الاعظم
والخاقان الافخم • والبدر الاتم • والنير الاعظم
السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان
بايزيد بن محمد خان ابن مراد خان لا زالت دولته عاليا
منارها • مضاعفا اقتدارها • منصورة انصارها •
مخففة باحسانها • اثقال الايام واوزارها •
مبيدة آماد اعدائها واعمارها • والمسؤل من كرمه
وحسن شيمه • ان يستر هفواتي عند العثار على
خطيئاتي في هذه الرسالة • ويقبل معذرتي فيما
وقع فيها من السهو والزلل • والخبط والخطل •
فان تفاقم صروف الزمان • وخطوب الحدثان •
في هذه الاقطار والاوطان • وتعاقب نوائب
الدهر • وتتابع شوائب العصر في هذه الاقطار
والبلدان • حين اخذت مني السن • وتقعقع الشن
كاد ان لا يبقي في قلوبنا حشاشة • وفي وجوهنا
هشاشة • وان تزاحم فرط الملال وضيق البال

ورثاثة الحال • وركاكة الاحوال • الجاني الى ان
يلفظني ارض الى ارض • ويحث يدفع الى خفض و
جعلني حيث بعثني على ان اطلب من لطفه العميم و
اسال جنابه العظيم • ان يأذن لي في الترحال من مدينة
فتح الله عيني منها على جنة النعيم • بلدة طيبة و
مقام كريم • محط رحال الافاضل • مخيم ارباب
الفضائل • حرسها الله عن بوائق الزمان • وطوارق
الحدثان • وها انا افيض في المقصود • بعون الملك
المعبود • فاقول الرسالة مرتبة على مطلبين المطلب
الاول في الكلام وفيه ثلثة مباحث المبحث
الاول في اثبات كونه متكلما وتعيين الكلام
النفسي الذي اثبته اهل الحق ومغايرته للعبارات
والعلم والارادة • وبيان وجوده فنقول اتفق ارباب
الملل والمذاهب على انه متكلم واستدلوا عليه بدليل نقلي
هو المعتمد في هذا الباب وهو انه تواتر القول بذلك عن
الانبياء فانهم يقولون اخبر بكذا وامر بكذا ونهى عن
كذا وكل ذلك كلام قال في شرح المواقف صدق الرسول

موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته
سواه وهو اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص
له تع فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تع فاثبات
الكلام به دور وان قلنا لا نسلم ان تصديقه له
كلام بل اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه
دال على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من
جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة
خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى
او لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر واقول
المطلوب ههنا اثبات ان له كلاما مطلقا
من غير نظر الى خصوصية الكلام وما يتوقف هو
عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو اخبار الله
بصدق الرسول وهو غير مقصود اثباته لة تع ههنا
ولا ما يتوقف على اثبات ذلك المطلق حتى يكون دورا
فان توقف اثبات المطلق على ثبوت الخاص له تع كما
نحن فيه ليس مما يتوهم فيه الدور وقوله فى الجواب
انه معجزة خارجة عن قوة البشر ان اراد به انه معجزة

٤

خارجة عن قوة البشر مطلقا فلا نسلم ذلك فان
الاعجاز لا ينافى كون المعجزة مقدورة البشر
كما هو الحق من المذهب فبمجرد الاعجاز لا يعلم كون
المعجزة خارجة عن قوة البشر وان اراد انه معجزة
خارجة عن قوة البشر قوة معتادة يكون هذا اعترافا
بانه لا يعلم بمجرد الاعجاز كون المعجزة من فعل الله
غير متعلق قدرة العبد به وانه لا يعلم بمجرد اعجاز
القرآن انه ليس كلام البشر وانه كلام خالق القوى
والقدر وهو مخالف لما ذكره فى حواشيه للكشاف من
انه يعلم باعجاز القرآن انه ليس كلام البشر وانه
كلام خالق القوى والقدر وقد يستدل على ذلك
بدليل عقلى وهو ان عدم التكلم عما من شانه الاتصاف
بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص واتصاف
باضداد الكلام وهو على الله محال هكذا قرر
الدليل فى شرح المقاصد وهو يدل على انه يكون
القدرة من شرايط صحة الاتصاف بالكلام حيث
اعتبر فى تفسير ما من شانه القادر ايضا ولا يخفى انها

كما يدل عليه توصيف المعجزة
بخارجة عن قوة البشر
ح

ليست شرطا لصحة اتصاف الباري بها اذ نسبة الباري الى
صفاته بطريق الايجاب ولو فرضنا ان الباري موجب
مطلقا لما ضر بصحة اتصافه بصفاته التي غير القدرة
وكذا ليس شرطا لاتصاف العبد لان الكلام الذي
اثبتوه صفة له تع هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن
مدلول الكلام اللفظي وهو المراد بالكلام في قوله
اتصافه بالكلام ولا شك ان اتصافنا به لا يلزم
ان يكون اختياريا فان مدلول قولنا العالم حادث
اذا الهمنا الله نقوم بانفسنا الكلام النفسي من غير
قدرة عليه فان قلت قال هذا الفاضل في حواشيه
لشرح العضد الكلام النفسي هو النسبة التامة الاخبارية
او الانشائية من حيث تفاد بالكلام اللفظي لا من حيث
انها تستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون
السامع فانه يدل على انه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلم
الذي هو مدلول اللفظ كلاما ان يكون القائم بحيث
يفيده المتكلم بالكلام اللفظي ولا شبهة ان الافادة
انما يتصور من الفاعل قلنا ما ذكره من حيثية الافادة

انما يعتبر في تسمية القائم بالنفس المذكور كلاما لا
في حقيقة الكلام النفسي كيف فانه صفة موجودة
عندهم وحيثية الافادة ليست موجودة فلا يعتبر في
حقيقته الموجودة ومراده بقوله الكلام النفسي هو
النسبة التامة الخ ان المسمى بالكلام النفسي هو النسبة
التامة من تلك الحيثية ولا يبعد ان يقال انما اعتبر
الفاضل ليتمشى الدليل على مذهب الكرامية ايضا فان صحة
اتصاف الباري بالكلام الذي هو حرف وصوت عندهم
بقدرته عليه وكذا كلام غيره فانهم يقولون الكلام
عبارة عن الحرف والصوت وهو حادث مقدور وهذا
الوجه مما لا يخفى ضعفه اذ لا يسلم الخصم صحة اتصافه
بالكلام فان كون مطلق الحيوة والعلم والقدرة
مصححة للاتصاف به ممنوع فان حيوته مخالفة لحيوتنا
فيجوز ان يكون لخصوصية حيوتنا مدخل في تلك
الصحة ولو سلم ذلك فلم لا يجوز ان يوجد مانع من
الاتصاف بالفعل ويكون ذلك المانع لازما مساوقا
لصفة كمال لا ازيد منه في الكمال ح لا يكون الخلو عن الكلام

بسبب وجود المانع المستلزم لكمال آخر ازيد ممتنع
الاجتماع معه نقصانا بل هو الكمال حقيقة وعلى كل
والاتصاف باضداد الكلام يرد عليه ان الخلو عن الشيء لا يستلزم
الاتصاف باضداده لجواز الخلو عن جميع الاضداد
وايضا لا نم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضد الكلام
نقصا ثم انهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما اختلفوا
في معنى المتكلم فقال المعتزلة معناه انه موجد للكلام
لا انه محل له فانهم جوزوا قيام كلام الله تعالى بغيره
قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف ويرد عليه
ان المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك
والاسود من قام به الكلام لا من اوجده فان قلت
انما يرد على المعتزلة ما ذكر ان لو جعلوا الايجاد
المذكور معنى حقيقيا للتكلم واعترفوا بان المراد
بما ورد في الشرع وتواتر اجماع الانبياء عليه من كونه
متكلما وآمرا بشيء وناهيا عن شيء ومخبرا بشيء معنى
هذه الالفاظ معنى حقيقيا واعتقدوا ان ذلك المعنى
ايجاد الالفاظ والحروف في محالها وهو ممنوع لم لا يجوز

ان يجعلوا ذلك المعنى مجازيا قلنا لا ضرورة في العدول
عن الحمل على المعنى الحقيقي لامكان ثبوته بثبوت الكلام
النفسي على انا نقول المعنى المجازي المشهور
اضافة الكلام الى موجده بكونه قاصدا معاني تلك
الالفاظ فان هذا المعنى لازم في الاكثر لمعنى القيام
فيكون الاستعمال فيه استعمالا في لازم الموضوع له
لا مجرد الايجاد ولا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال
المتكلم في موجد الالفاظ والحروف في محالها استعمالا
في المعنى المجازي المشهور والى ما ذكرنا اشار الفاضل
التفتازاني في حواشيه للكشاف حيث قال المفهوم
من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل
لا يوجب اتصاف الموجد به ولا اضافته الى الموجد
اضافة الكلام الى المتكلم بمعنى ان ايجاد العرض في محل
لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يكون اطلاق المتكلم
على الموجد في محل اطلاقا على فرد المعنى الحقيقي من حيث
هو فرد منه ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم اضافته
الى الموجد اضافة الكلام الى المتكلم بكون المتكلم قاصدا

معناه حتى يكون استعماله المتكلم في موجد الحروف في
محالها استعمالاً في المعنى المجازي المشهور ولا يبعد
ان يكون مرادهم بقولهم المتكلم من اوجد الكلام
ان المتكلم من اوجد الكلام قاصداً به معناه قال هذا
الفاضل في شرحه للعقائد ان المعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد الفاظ الكتابة في اللوح
المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف وانت خبير بان المتحرك
من قام به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري
بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً انتهى كلامه
واقول ربما يفهم من قوله ان المتحرك من قام به
الحركة لا من اوجدها ان معنى لفظ المتحرك من قام به
الحركة لا من اوجدها اذ لو كان معناه ذلك لصح اتصافه
بالاعراض المخلوقة له ولا يخفى ضعفه لظهور ان ايجاد
العرض في محله لا يقتضي اتصاف الموجد به فكيف يلزم
صحة اتصافه بالاعراض المخلوقة له ومنهم من تعسف
وقال انه كما يصح ان يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام

يصح ان يحمل عليه المتكيف والاسود ونظايره
بمعنى موجد فيه الكيفية والسواد وغيره لكنه مبني
على ذلك التعسف فاعترض بان اتصاف الباري
بالاعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلاً وجواز
الاتصاف بالمتكلم لورود الشرع به دون غيره
مجرد استبعاد ولا يفيد وانت خبير بان حمله
على قوله اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له بعيد عن
الاذهان السليمة فالوجه ان يقال في تقويم كلامه
ان لفظ المتحرك يطلق لغة على ما قام به الحركة ولا يطلق
على موجدها مطلقاً وان كان ذلك في محل غير الموجد
كما يقتضيه كلامهم يعني انه لا يطلق عليه حقيقة
لا على طريقة انه معناه وانه ظاهر البطلان لظهور
قاعدة المشتقات ولهذا لم يتعرض له ولا على طريقة
انه فرد من معناه اعني ما قام به الحركة وهو الذي تعرض
له بقوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة
له اي وان اطلق عليه بناء على انه فرد مما قام به الحركة
من جهة ان ايجاد العرض في محل يستلزم اتصاف الموجد

لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له وهذا
موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من ان المفهوم
من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل
لا يوجب اتصاف الموجد به فان قلت قاعدة اللغة
في المشتقات تقتضي ان يكون مصدر اسم الفاعل قايما
بالفاعل لا قيام العرض به فاللازم منه ان يكون
التكلم قايما بالمتكلم لا قيام الكلام به فان المتمارض
من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف فانه
مخالف للقاعدة وما ذكره المعتزلة مطابق لتلك
القاعدة فان ايجاد الكلام قايم بالمتكلم بالمعنى الذي
ذكروه وان لم يقم الكلام به قلت ما ذكرنا هو ان
قاعدة اللغة في بعض المشتقات تقتضي ان يكون العرض
قايما بالفاعل مطلقا سواء كان ذلك اقتضاء اوليا
كما في امثال ضارب واسود او بواسطة ما يقتضيه كما في
امثال التكلم فان تلك القاعدة تقتضي ان يكون محل
التكلم والتحرك محلا للكلام والحركة وان اقتضاء
تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل انما هو بواسطة

ان مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة انما يقوم
بالفاعل اذا قام العرض به لا انه يقتضيه اقتضاء
اوليا كما في مصادر الثلاثي هذا واعلم ان الاشاعرة
جعلوا الكلام صفة له لما ذكروا من ان الاتصاف بالمتكلم
لا يتصور الا بالاتصاف بالكلام واحالوا كون الكلام
اللفظي صفة له لتركبه من الاجزاء الممتنعة الاجتماع
فالمتاخر عند وجود المتقدم معدوم فالمتقدم
عند وجود المتاخر منتف فكل منهما حادث اذ القدم
ينافي العدم سابقا ولاحقا وايضا فالمتاخر
مسبوق بعدم المقارن لوجود المتقدم فهو حادث
قطعا والمتقدم لا يتقدم الا بزمان يسير فهو حادث
ايضا وكذا المركب منهما وايضا الكلام اللفظي هو
المركب من الحروف التي تعرض الصوت بسبب الآلات فلا يكون
الا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي تمتنع عروضها الا
للجسم ولا يعقل من الكلام اللفظي الا هذا فلذلك اثبتوا
كلاما نفسيا هو مدلول الالفاظ والعبارات وقالوا انه
عبارة عن النسبة الاخبارية والانشائية مع مفرداتها

قائمة بنفس المتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام
النفسي نسبة فضروري واما انها النسبة القائمة
بالنفس اذ لو لم يقم بها لكانت هي الخارجية والذهنية
منتفية اما الملازمة فاذ لا مخرج عنهما لان الثابت
ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما
تعين الآخر واما انتفاء اللازم فلان الخارجية
لا تتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة
القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل
زيد والقيام ام لا وهذه تتوقف حصولها على تعقل
المفردين فتغايرتا هذا مما ذكر في شرح العضد
وقيل المراد بالقيام بنفس المتكلم ان يكون تلك النسبة
صفة لها موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم
والارادة ونحوها وليس المراد بان يكون تلك النسبة
معقولة حاصلة صورتها للقطع بان الموجود في نفس
المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة وايجابها لا صورة
ذلك كصورة السماء ولهذا يصح اتصاف النفس بها
طالبة والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك وتحقيقها

انها مع قطع النظر عما في الذهن نقطع بان زيدا
قاعد مثلا فان قيل فعلى ما ذكرتم من المراد بالنسبة النفسية
لا نسلم توقفها على تعقل الطرفين قلنا افتقار
النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز ان يكون
القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني بل بصورتهما
العقلية وهو معنى التعقل واقول في كل مما
ذكر نظر اما ما ذكر في الشرح من قوله والكلام
النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم فهو قول بالصورة
والوجود الذهني وهم لا يقولون به ولو فرضنا انه قصد
بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو الواقع والمختار عنده لا
على ما هو قاعدة مثبتيهم من الاشاعرة يلزم على ما ذكره
ان لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج
اذ الصور الظلية لا تأصل لها في الوجود بل هي من قبيل
الموجودات الذهنية كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف
في حاشية المطالع والكلام النفسي الذي اثبتوه
من الموجودات الخارجية وان اراد ان النسبة
موجودة في النفس وجودا متأصلا كما يدل عليه

فان اراد بالقيام ان صوغ النسبة قائمة بالمتكلم ـه

كلام القائل فلا نسلّم ان النسبة من المفرد من
الموجودات الخارجية فان النسب غير الاكوان ليست
من الموجودات عند المتكلمين مثلا النسبة بين المحكوم
عليه وبه وليست منها عند الحكماء ايضا ولذلك
قالوا ان نسبة القيام الى زيد بالحصول له ليس
الخارج ظرفا لوجودها بل ظرف لنفسها ولو فرض
كونها من الموجودات فلا شبهة ان المفرد القائم
بالنفس قد يكون معدوما كما في قوله تع ليس كمثله
شئ فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد
موجودا سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم ان النسبة صفة
للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها فان العاقل لا
يقول بان النسبة بين القائم المحكوم به وزيد المحكوم
عليه صفة للنفس كالعلم ولو سلّم كونها صفة لها لكن لا نم
كون الكلام النفسي صفة واحدة اذ النسب تتعدد بحسب تعدد
المنتسبين والمنتسبون للنفس حينئذ صفة واحدة فان قيل
قال بعض الاشاعرة انقسام الكلام الى الخبر والانشاء
انما هو فيما لا يزال واما في الازل فهو واحد خال عنهما

وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف وهذا الكلام
ليس بعيدا جدا اذ هذا النوع من الكلام النفسي
واقسامها انواع اعتبارية اذ يحصل له بحسب تعلقه
بالاشياء فيجوز ان يوجد جنسها بدونها ومعها
وقال البعض انه واحد بحسب ذاته وانقسامه اليها وتعدده
بحسب التعلق وان كان ذلك في الازل ايضا فعلى هذين
القولين لا يلزم من كون الكلام النفسي نسبة مع
المفرد من ان لا يكون الكلام النفسي بحسب ذاته موجودا
واحدا اذ مراد ذلك الفاضل بقوله ان الكلام
النفسي نسبة مع المفرد من انه باعتبار تعلقه
بالاشياء نسبة فجاز ان يكون باعتبار التعلق نسبا
متعددة غير موجودة ويكون باعتبار ذاته واحدا
موجودا فان اعتبار التعلق في انواعه الاعتبارية
تقتضي تعدد تلك الانواع وعدميتها دون ذات الكلام
النفسي التي يعتبر فيها التعلق قلت لا شك ان كل
عالم بالاوضاع اللغوية ان الكلام النفسي الذي يسمى المتكلم
باعتبار اتصافه به متكلما هو مدلول الكلام اللفظي

وما نعتقد اولا ثم نقصد افادته للسامع ثانيا و
لا شك ايضا ان مدلول الكلام اللفظي الذي نعتقد اولا
ثم نقصد المتلفظ افادتنا ليس غير النسب الخبرية
والانشائية بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي
وح لا يكون الامر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلاما
نفسيا مدلولا للكلام اللفظي وايضا ان العالم بالوضع
يعلم علما ضروريا بانا اذا تلفظنا مثلا قل هو الله
احد وقصدنا افادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي
عند المتلفظ في نفسه وهو مدلول هذا اللفظ المقصود
افادته ليس الا تلك النسب لا امر آخر لا يكون في نفسه نسبة
وظاهر ان الكلام القايم بربع الدال عليه هذا اللفظ
المقصود افادته ليس الا تلك النسب بلا فرق لظهور
ان مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغير قائله فان
مدلول زيد قائم واحد سواء صدر عن الواجب او الممكن
وهذا مما لا يمكن انكاره وايضا ان الجمل الخبرية
ليست موضوعة الا لتلك النسب لا لامر آخر غير النسبة و
لا ينكره الا غير العارف باوضاع اللغة فلا يكون مدلوله

الوضعي الا تلك النسب نفسية بالمتكلم باعتبار اتصافه
بامر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفا للموضوع
اللغوي فيكون ما ارتكبوه مثلا ما هو مؤول عندهم من كون
معنى التكلم ايجاد الكلام اذ كل منهما مخالف لقاعدة
اللغة وقولهم الكلام النفسي حاصل في الازل على الانواع
الخمسة امر مشكل وكذا قولهم ان انقسامه في الخارج
باعتبار التعلق لان نسبة القايم الى زيد نسبة خبرية
مثلا اضافة محضة باعتبار ذاتها وليس تحقق معنى
الاضافة فيها باعتبار جزئها الذي هو تعلق صفة
ذات هي جزء آخر كالرحيم فان معناه * ارادة متعلقة
بالانعام على الخلق فان الاضافة فيه باعتبار
جزئه الذي هو تعلق الارادة لا باعتبار نفسه
وح لا يكون انقسام الكلام النفسي اليها انقسام
امر غير اضافة ويرد على القول الاول ايضا ان النسبة
القايمة بالمتكلم التي حكم بكونها كلاما نفسيا ليس معنى
قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره
قائما في نفس الامر فان اتصاف زيد بالقيام في نفس الامر

انما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفا لنفس تلك
النسبة وهذه الظرفية لا تتصور في صورة القيام
بالنفس بل معناه قيام صورة النسبة التي تطابق
النسبة الخارجية ان كان الخارج ظرفا لتلك النسبة
وليس ههنا الا نسبة خارجية يكون الخارج ظرفا
لنسبتها وصورة تلك النسبة واذا لم يكن ذات
النسبة الخارجية قائمة بالمتكلم يكون القائم به
صورتها ولا يتوهم عاقل ان ههنا نسبة اخرى
غير الخارجية وصورتها بالذات وانها مدلولة للكلام
اللفظي قائمة بنفس المتكلم واذا كان القائم صورة
النسبة الخارجية يكون النسب الخبرية قائمة بذاته تع
في الازل ايضا لازلية علمه بالنسب الخارجية وكون
العلم عند الاشعري صفة توجب تميزا هي
عبارة عن الصور في التصورات كما ذكره الفاضل
الشريف في حاشية شرح العضد وح لا يكون
كلامه النفسي خاليا عن احد الانواع الحكمية كما
زعمه السعيد وقوله كون الكلام النفسي اطرافات

تعلق فلا نسلم وجوده في الخارج كما يدعونه
فان اراد دلالة القائمة على اتصاف الباري بها
لا يدل على وجوده الخارجي وان الاتصاف
والمدلولية بالمفادية ويكون قيامه بنفسه كقيام
الالفاظ والصور بل مثل قيام سائر نفس الاشياء
وذواتها ان صح لا يدل على وجودها فان هذه
الامور يتحقق في المعدومات ايضا وليس وجوده
من البديهيات المعلومة بالوجدان كوجود الارادة
وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرناه
اما ما ذكره القائل من ان المراد بقيام النسبة
بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة فيها خارجيا
قائمة بها فان اراد بالوجود المتبادر الوجود الخارجي
حقيقة فقد عرفت بطلان وجود النسب الخبرية
مع ان هذا القائل صرح في المطول بان النسب
ليست موجودة في الخارج ويدل عليه كلامه
في حاشية شرح العضد في هذا الموضع ايضا وان
اراد به الوجود المجازي اعني ما يكون بمنزلة الوجود

فهو اعتراف بان الكلام النفسي الذي جعله عبارة
عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج
وهو خلاف مذهبهم وما ذكره من الدليل انما
يتم في الكلام الانشائي الطلبي دون الخبري
وما ذكره من ان القائم ليس صورة النسبة بل
نفسها فقد عرفت ما فيه وما يدل عليه كلام
هذا القائل ههنا من ان النسب ليست موجودة في
الخارج مناف لظاهر قول الشارح حيث
قال الثابت اما في النفس او خارج النفس
فاذا انتفى احدهما تعين الآخر فتامل هذا ما يتعلق
باثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي
واما بيان المغايرة فانه غير العبارات
والالفاظ لانها تختلف بحسب الازمنة والامكنة
والاقوام بخلاف الكلام النفسي وكذا الكلام
النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وهذا الفرق
ليس بسديد لانه ان اراد بالعلم العلم بمعنى اليقين

او مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له
ان يكون مغايرا لمطلق العلم الشامل للتصور ايضا
وان اراد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل
لا يفيده اذ لا يتصور الاخبار عما لا يعلم بهذا المعنى
بل نقول اذا اريد بالعلم اليقين او الاعتقاد
لا يكون الدليل مفيدا للمغايرة لان المراد بالمغايرة
ههنا المغايرة لعلم الباري دون مطلق العلم
والظاهر ان الدليل لا يفيده كما لا يفيد المغايرة
لمطلق العلم الشامل مطلقا لان الباري منزه
عن الاخبار عما لا يعلمه من تلك المعنيين قال بعض
الافاضل في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي
هو الخبر ان الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب
اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا
يكون فيه قصد خطاب ولو كان فصار كلاما
وهذا في غاية الضعف لانا بينا ان الكلام النفسي
ما يتعقله المتكلم اولا ثم يتكلم لافادته وانه مدلول
العبارات والالفاظ التي يعبر بها عنه

ولا شك عالم بالوضع في ان مدلول الجمل الخبرية
التي يتكلم لافادته لسامعه النسب الخبرية مع الطرفين
ولا شبهة في ان هذه النسب مع الطرفين ليست
مما يلزمها قصد الخطاب والاقرب في بيان
الفرق ان يقال ان الكلام النفسي مدلول اللفظ
والمفاد به قصدا اصليا وهو النسب المعلومة دون
العلوم واما مغايرته للارادة فلانه قد يامر الرجل
بما لا يريده كالمختبر لعبده انه هل يطيعه ام لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون اتيان المامور به
وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يامره
وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند
من يلومه وفيه نظر اذ عدم تحقق الارادة في
تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي
الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فان
عدم تحقق الارادة في نفس الامر لا يقتضي عدم
دلالة اللفظ عليه وعدم قصد افادته باللفظ
فيجوز ان يقصد باللفظ معنى الارادة ويدل اللفظ

١٤

عليه مع عدم تحققه هنا لمفاد المدلول ويكون الكلام النفسي
مفادا ومقصودا افادته للمخاطب المامور به و
مدلوله وان لم يكن موجودا في نفس الامر وبمجموع
ما ذكره من تخلف تحقق الارادة عن لفظ الامر لا
يعلم كون الكلام النفسي مغايرا للارادة الا ان يبين
ان مدلول الامر فيما ذكر متحقق في نفس الامر ولا يتحقق
الارادة وما ذكره من قوله فان مقصوده مجرد
الاختبار لا يفي بذلك بل نقول قوله دون
الاتيان بالمامور به يدل على الاعتراف بان مدلول
الامر الذي هو الطلب ليس متحققا في نفس الامر لان الارادة
انما تتصور بالنسبة الى فعل من له الارادة لا بالنسبة
الى فعل الغير لان الارادة انما تتعلق بالمقدور وظاهر
ان فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون
مقدورا للعبد فلا يتعلق به ارادة الامر سواء كان
الامر معتذرا او مختبرا او لا فتخصيص الامر بتينك
الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله لكن يامر
الرجل بما لا يريده يدل على ان المراد بالارادة في

قوله دون الاتيان بالمامور به معنى الطلب وكعد
عدم الاكتفاء بمطلق الامر للرجل والتعرض لتينك
الصورتين لظهور عدم تحقق الارادة فيهما بخلاف
صورة مطلق الامر للرجل فان عدم تحققها فيها
خفي يحتاج الى البيان الذي ذكرناه وايضا لو تم
الدليل المذكور لزم ان لا يكون الطلب كلاما
نفسيا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة
كالارادة فيهما فالاولى ان يقال في بيان المغايرة
ان الرجل قد يامر آخر بان يفعل باختياره ولا
شبهة في ان هذا الفعل المطلوب صدوره من
الغير باختياره ليس متعلق ارادة ذلك الامر
كما بينا من ان الارادة انما تتعلق بالمقدور
والفعل المطلوب حصوله من الغير باختياره
من حيث كذلك لا يكون مقدورا للعبد سواء قلنا
ان قدرة العبد مؤثرة او كاسبة قال في شرح
المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم
والارادة واعترض بان الموجود في هاتين الصورتين

تحقيقة
صيغة الامر اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة
فيهما قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر
عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة
للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال
المصنف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي
الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو
ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم
بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته
اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان
ارادة فعل كذلك في الخبر والامر مغايرة
لما يدل عليهما بل من الامور المتغيرة والمختلفة
وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم
او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي
يدل عليه بالعبارات مغايرا للارادة كما يدعيه
الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود
فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم

موجودة

القايم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المامور به
وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى
مغاير لها فى الصفات وقد مر ما فيه انتهى
كلامه واقول يرد على قوله ثم لو سلم انه
قديم لامتناع قيام الحوادث به ان نقال ان المعلوم
لنا بالادلة التى ذكروها ان له تعالى صفة مغايرة
للعلم والارادة هى معنى نفسى يجده المتكلم فى نفسه
ويعبر عنه بالعبارات وهو لا يقتضى ان يكون
ذلك المعنى النفسى موجودا خارجيا حتى يتصور
كونه قديما بل نقول ان ما نجده فى نفسنا
ليس الا النسب الايجابية فى الخبر والطلبية فى الامر
وليستا موجودتين والوجدان لا يدل على وجود
ما يجد النفس الاتصاف به اذ وجدان الاتصاف
بالامور العدمية ليس مستحيلا كيف فانهم لا يعدون
مثل الفرح والغم من الموجودات مع ان كل احد
يجد فى نفسه الاتصاف به وان كل احد اذا راجع الى
وجدانه يجد نفسه متصفا بالجهل بحقائق الامور

ويرد على قوله لو قالت المعتزلة الخ ان مراد
الاشاعرة بالمعنى النفسى الذى اثبتوا كونه
صفة مغايرة للعلم والارادة هو المعنى الذى يجده
نفس المتكلم ويدور فى خلده ويعبر المتكلم عنه و
يقصد حصوله فى نفس المخاطب وانه لا شك فى
ان اللفظ فى الصورتين المذكورتين مستعمل فى المعنى
الذهنى الذى يتعقله المتكلم اولا ثم يتكلم لافادته
للمخاطب ولا شك ان ذلك المعنى المعبر عنه المقصود
افادته للمخاطب ليس الارادة المذكورة كما انه
ليس ارادة الاتيان بالمامور به وتحقق هذه
الارادة فى تينك الصورتين لا يستلزم ان يكون
هى المعبر عنها واذا كان المعنى النفسى المعبر عنه
المقصود بالافادة الذى هو المراد بالكلام النفسى
مغايرا لهذه الارادة ايضا يثبت مدعاهم ويكون
ما ذكره فى توجيه كلامهم بعيدا ثم ان ملخص
تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو ان
ما ذكرتم فى بيان مغايرة الكلام النفسى لصفة

العلم والارادة لا يتم لجواز ان يكون المعنى النفسى
فى تينك الصورتين الارادة المتعلقة بفعله يكون
سببا لما ذكر ومغايرته للارادة متعلقه باتيان
المامور به وللعلم لا يستلزم مغايرته للارادة المتعلقة
بفعله كذلك وح يظهر ان ما نقله من الاعتراض
على بيان مغايرة الكلام النفسى للارادة فى الامر
ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام المواقف الدال على
انه يجوز ان يكون المعنى النفسى الارادة المتعلقة بفعله
يكون سببا لاعتقاد المخاطب بارادة المتكلم لما
امر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته
للعلم فى الخبر بان يقال ان الموجود فى تلك الصورة
امارة للخبر لا حقيقتها وبما ذكرنا ظهر ان ما
ذكر فى شرح المقاصد من ان كلام المواقف من
قوله ولو قالت المعتزلة الخ مما يشعر به كلام بعض
المعتزلة حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار
والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو ظاهرهما
امارتهما وكلام هذا الفاضل فى كلام المواقف ليس كما ينبغي

هكذا ان المعنى القايم بالنفس فى الصورتين الارادة
المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الاخبار
فلا يكون منهما الا صيغة الخبر والامر فيكون حاصل
كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة
اذ مراد ذلك البعض بقوله انما هو ظاهرهما امارتهما
ان الموجود فيهما صيغة الخبر والامر وانهما امارة
الخبر والامر وما ذكره الفاضل الشريف فى التجريد
اولى اذ مدار الاعتراض على تقرير شارح المقاصد
نفى كون تحقق حقيقة الخبر والامر وثبوت صيغتهما
فقط ولا مدخل فيه للتعرض لكون المعنى النفسى
الارادة المذكورة ولذلك لم يتعرض له فى كلام بعض
المعتزلة والاعتراض الذى نقله بقوله واعترض
فلا يصح قول هذا الفاضل وانا قد وجدت فى
كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك ويصح قول
شرح المواقف بل الموجود فيه ان مدلول العبارات
الخ وكانه اشار بهذا القول الى فساد قول شرح
المقاصد وانا قد وجدت ما يشعر بذلك نفى ههنا

شنع وهو ان الفاضل الشريف نقل اعتراض
بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرا
للارادة في الامر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه
مغايرا للعلم في الخبر وكانه غير مقبول عنده ق
لذلك لم ينقله الا ان مقتضى ط ذكره في بعض مصنفاته
ان يكون هذا الاعتراض متجها على ذلك البيان
ايضا بيان ذلك انه قال في حاشيته لشرح الشمسية
ان طرفي الشرطية بعد حذف الادوات لا يكونان
قضية اذ لا حكم فيهما ولا بد في القضية من الحكم وعلى
هذا القياس لا يكون الكلام خبرا حقيقة ما لم
يتحقق الحكم وح لا يوجد في الصورة المذكورة
حقيقة الاخبار كما لا يوجد في الصورة الاخرى
حقيقة الامر واما بيان كون الكلام واحدا فقالوا
انه لو تعدد لاستند الى الذات اما بطريق الاختيار
او الايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم
لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السوية فيلزم وجود كلام غير

متناه وهو ضعيف اذ على تقدير تمامه يلزم ان لا
تتعدد انواع الكلام النفسي في الازل مع ان المدعى
المنصور سوقه اليها لان نسبة الذات الى تلك
الانواع ليست بالاختيار لان ما يكون اختياريا
كما لا يكون قديما في صورة الموجود كذلك لا يكون
ازليا اذا كان اعتباريا وان تلك الانواع
وان فرض كونها باعتبار تعلق الكلام الواحد لكن
لا يتصور ان يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام
كونه متجددا غير ازلي اذ الارادة لا تتعلق بالحاصل
سواء كان ذلك موجودا او متصفا بامر اعتباري
واذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالايجاب فيلزم
ان يكون له انواع غير متناهية ونقول ان
اراد بقوله نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية
ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد ممكنة وممتنعة
على السوية فهو ممنوع لظهور ان الممتنع لا يتصور صدوره
عن الفاعل فكيف يكون نسبة الفاعل الى الممكن والممتنع الصدور
عنه على السوية وان اراد ان نسبته الى الاعداد الممكنة

على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك فلا نسلّم كون جميع
الاعداد من القدرة ممكنة اذ يجوز ان يكون بعض
المراتب من اعداد القدرة ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة
وح لا يلزم ثبوت قدر لا تتناهى ثم ان مبنى ما ذكرها
ان يكون الاعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواصّ
وهو في حيّز المنع واقول قلت لبعض مشاهير ديارنا
حين قال في اثناء المحاورة ان الخبر المتواتر توجب
العلم دون المشهور كيف تتصوّر القول بانتفاء قدر
المذكورة من المتكلمين فانهم يقولون بتماثل الاعداد
والاشتراك في الاحكام ولا يقولون بتمايزها بخواصّ
منوعة مترتب عليها التخالف في الاحكام وهو يقتضي
ان يكون عدد الاخبار في صورة المشهور موجبا لليقين
كما يوجبه العدد الذي في صورة التواتر ولا يكون عدد
المتواتر موجبا كالمشهور فلما القيت اليه هذه المغلطة
تحيّر واضطرب ولسمّا سقط ما ارتكب وحلّ
المغلطة على مذهب الاشاعرة في غاية الظهور
لانهم يقولون الكل من عند الله ولا تاثير ولا مدخلية

لشيء في شيء ومعنى ايجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم
عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تاثير ومدخلية للخبر
فيه فيجوز عندهم ان يخلقه عقيب الخبر المشهور او
الواحد ايضا الا ان عادته جرت في الخبر المتواتر
دون المشهور واما المعتزلة فانهم قالوا بان العدد
ليس والخبر عدد كما يدل عليه كلام شرح المواقف
في بيان ان العلم الواحد هل يجوز تعلقه بمعلومين ام لا
فما ذكرنا يرد عليهم لان انشاد العلم في الخبر المتواتر بطريق
التولد عندهم قال الامام الرازي ان الكلام
النفسي في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء
اخبار بان فاعله يستحق الثواب وتاركه العقاب
والنهي على العكس وعلى هذا القياس وقال عبد الله بن
سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها
فيما لا يزال وقال امام الحرمين ان ثبوت الكلام
انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام قديم ثان ولم يمتنع
التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد

فحكمنا بانه واحد تتعلق بجميع المتعلقات كسائر الصفات
وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى
قال في شرح المقاصد وهذا هو التحقيق ويرد
على الكلام ان هذه الاقسام اما ان تكون عبارة عن ذلك
المعنى القديم بتعلقه باشياء على ان يكون التعلق جزءا
من حقايقها واما ان يكون عبارة عن نفس المعنى
بدون اعتبار التعلق فيها والاول يستلزم ان لا
يكون هذه الانواع كلام الله حقيقة اذ التعلق لم
يعتبر في حقيقة كلامه القديم فكذا في هذه الانواع والثاني
يستلزم ان لا يتمايز هذه الانواع بحسب ذواتها بل
بحسب الامور الخارجة عنها وهي التعلق باشياء ولا يكون
احتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهياتها
وهذا سفسطة ظاهرة ويرد على الاول والثالث
انه يلزم ان يكون الاخبار التي بمعنى الماضي كذبا ويرد
على الاول ان ما ذكر لازم الامر والنهي لا حقيقتهما
ويرد على الثاني ان المعنى النفسي قبل الانقسام الى
تلك الانواع اما ان يكون بحيث لو عبر عنه كان المفهوم

احدى النسب الاخبارية والانشائية والاول
يستلزم ان يكون ذلك المعنى احدى الانواع قبل
الانقسام اليها والثاني يستلزم ان يكون ذلك
مفردا خاليا عن معنى النسبة والمفرد الخالي
عن التركيب في زمان لا يكون مركبا في زمان اخر وان
فرض تعلقه بشيء وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليا
عن افادة صحة السكوت عليه وافادة الفائدة
التامة في زمان لا يكون مفيدا تاما لهما في زمان
آخر قال في شرح المواقف اورد على مذهب ابن
سعيد انها انواع فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد
الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في انواع
تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له
حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه
بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها مع بعضها
واقول الانصاف ان اقسام الكلام من الخبر والانشاء
اقسام محصلة حقيقة يمتاز ذينك القسمين بذاتهما
لا اقسام يعتبرها العقل وتتميز بامر يعتبره تارة مقارنا

له ولا نعتبره كذلك اخرى واحتمال كونها كذلك كاحتمال
اقسام الحيوان التى نميزها بامور نعتبرها العقل مقارنة
للحيوان تارة ونعتبرها مجردة بالكلية اخرى وعلى
ما ذكره يرتفع الوثوق باحكام العقل

المبحث الثانى

فى كلام المخالفين النافين للكلام النفسى المخالف
لسائر الصفات اعلم ان ما يقوله المعتزلة فى كلامه تعالى وهو
خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى المقصودة
وكونها حادثة قائمة بغيره تعالى فنحن نقول به ولا نزاع
بيننا وبينهم فى ذلك وما نقوله نحن ونثبته من الكلام
النفسى المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته
ولكنهم لم ينفوا قدم الذى ندعيه فى كلامه
فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفى المعنى النفسى و
اثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما
يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ
واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل
النزاع واما ما دل على حدوث القران مطلقا بلا
تقييد بالنفسى او اللفظى بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ
لا يكون فيه حجة علينا الا ان يبرهنوا على عدم
المعنى الزائد على العلم والارادة اذ على هذا
التقدير نحمل القران فى هذه الالفاظ والعبارات
ولا سبيل لهم الى هذا البرهان هكذا قال فى شرح
المواقف ثم ذكر ادلتهم الدالة على حدوث القران
التى سنذكرها ونجيب عنها ولا يخفى عليك ان سوق
كلامه يدل على ان المعتزلة وان نصبوا ادلتهم بالنسبة
الينا كالحنابلة الا ان ذلك نصب الدليل فى غير محل
النزاع وقال فى حاشيته للكشاف اعلم ان المصنف استدل
بهذه الاوصاف على حدوث هذه العبارات المنظومة
ردا على الحنابلة ومن يجرى مجراهم فانهم
زعموا ان هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة بذاته
تعالى لا على القائلين بالكلام النفسى وهذا يدل على
ان صاحب الكشاف لم يقصد بما ذكره من الادلة الدالة
على حدوث القران الرد على اهل السنة بل على الحنابلة
والظاهر ان ما ذكره من الادلة التى ذكرها فى شرح
المواقف فى معرض الرد على اهل السنة مما قصد به

صاحب الكشاف المستدل لا على حدوث القرآن مطلقا
ردّا على اهل السنّة ايضا كما ذكره مشايخ المعتزلة
في ذلك المعرض وما داب صاحب الكشاف في كل الكتاب
الا اتباعهم والمبالغة في التشنيع بكلمات مشايخه
في ردّ اقوال اهل السنّة والمناسب لتعصّبه وكون
مطمح نظره اظهار ردّ اقوال اهل السنّة ان يطوي كلامه
على منوال مشايخه لا على ما هو الحقّ في المناظرة ولعلّ
مراد الفاضل الشريف بقوله ردّا على الحنابلة انّ
الردّ لا يترتب الا على الحنابلة بان يجعل ما يدلّ
على الغرض مستعملا في معنى الغاية مجازا فان قلت
لما لم يكن القرآن مثبتا بالشرع الا موصوفا بصفات
توجب حدوثه لم يكن الا موصوفا بها قلت لو سلّم
صحّة اثبات القرآن بالشرع فلا نسلّم ان لا يكون
اثباته مطلقا الا موصوفا بها بل ذلك هو القرآن
اللفظيّ دون كلّ ما يطلق عليه القرآن ويرد على قوله
فلعلّهم لم ينفوا قدمه انا لا نسلّم عدم نفيهم ذلك اذ يحتمل
ان لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات

بل يقولوا بقدمه فلا يلزم ان ينحصر محلّ النزاع بينه
وبينهم في نفي الكلام النفسيّ واثبات زايد عليه ان
ينازعوا في وجوده ثم اعلم ان لهم دليلا عقليّا
ونقليّا على هذا المطلب اما المعقول فوجهان الاوّل
الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه
فكيف يتصوّر ثبوته له وكذا الحال في ساير اقسام
الطّلب فانّ صدورها بدون وجود المطلوب منه
سفه بل نقول صدور جميع اقسام الكلام بدون
تحقّق السّامع سفه اذ المقصود منها افادة السّامع
النسب الخبريّة والانشائيّة وهذا لا يتصوّر بدون
السّامع فيكون صدورها خاليا عن الفائدة المقصودة
فيكون سفها والثاني لو كان كلامه قديما لاستوى نسبته
الى جميع المتعلّقات لانه يكون كالعلم في ان تعلّقه
بمتعلّقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلّق بجميع ما يصحّ
تعلّقه به كذلك كلامه يتعلّق بجميع ما يصحّ تعلّقه به ولمّا
كان الحسن والقبح بالشرع صحّ في كلّ فعل ان يامر به وان
ينهى عنه فيلزم تعلّق امره ونهيه بافعال كلّها فيكون كلّ

فعلا سهوًا به ومنهيًّا عنه معًا هف قال في شرح المواقف
وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح
ان يتعلق به كالعلم واقول الحكم بان ما وقع في بعض
النسخ سهو سهو اذ لا يخفى ان للقدرة تعلقين تعلق بالنسبة
الى جميع الممكنات وهذا التعلق هو الذي ارادوه بقولهم
نسبة القدرة الى الوجود والعدم على السوية وحظوهم
في حكمهم ان القدرة يعم جميع الممكنات وهو مقتضى ذاتها
لا يحتاج فيه الى انضمام الارادة وما ذكره ههنا
التعلق الاول وهو كتعلق العلم في العموم بجميع ما يصلح له
وما ذكره فيما بعد هو التعلق الثاني فلا غبار على ما في
النسخة والجواب عن الدليل الاول ان ذلك السفه الذي
ادعيتموه انما هو في الكلام اللفظي واما الكلام النفسي فلا سفه
فيه كطلب التعلم من ابن سيولد قال الفاضل الشريف
ويتجه عليه ان ما يجد احدنا في باطنه هو العزم على الطلب او
تخيله وهو مما ليس سفه واما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفهًا بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون

من يطلب منه شيء محال وما ذكره الفاضل ظاهر
لمن له قلب سليم اذ لا يشك عاقل في ان الطالب يعلم
ان فائدة الطلب اعني اتيان المطلوب منه المطلوب مما
لا يتصور حين كون المطلوب منه معدومًا بل انما يتصور
ذلك بعد الوجود وان طلبه في زمان لا يتصور اتيانه
فيه بل في زمان آخر مع علمه به سفه بلا شبهة لا يقال
فعلى هذا يلزم ان لا امرنا الرسول بشيء ولا نهانا عنه واذا
رجعنا الى وجداننا فيمن اشرف على الموت وقال للفقير
قولوا لابني الذي سيولد ان اباك قد امرك بالاشتغال بالعلوم
علمنا ان المتحقق نفس الطلب العزم عليه لانا نقول
لا شبهة ان الامر والنهي لله تع وليس للنبي الا حكايتهما
فان اراد بقوله يلزم ان لا امرنا ولا نهانا انه يلزم
ان لا يقع الطلب من الله اصلا لا وقت عدم المطلوب منه
ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك بل اللازم
عدم تحقق الطلب وحقيقة الامر وقت عدم المطلوب منه
فقط وان اراد انه يلزم ان لا يقع الطلب وحقيقة الامر
وقت وجود المطلوب منه فعدم لزومه ظاهر فجاز ان يصدر

صيغة الامر عنه وارىد بها الدلالة على الطلب وقت وجود
المطلوب منه ويكون الطلب حقيقة الامر حاصلا
حين صدور صيغة الامر بالنسبة الى الموجودين ولا
يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة الى المعدومين
بل حاصلين في زمان وجود المطلوب منه فان مدلولات
الالفاظ ربما تتخلف عنها لو علم تحققها في جميع الازمان
فضلا عن تخلفها في زمان مخصوص وما ذكره من
الوجدان ليس بصحيح فان الوجدان الصحيح فيما ذكره
شاهد على ان المتحقق فيه العزم على الطلب وتخيله
وانما نشا غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق
نفس الطلب من ايراد لفظ قد امرك وظنه انه على حقيقته
وليس كذلك بل هو مجاز وتنزيل الفوق عن حصر على الطلب
منزلة الطلب ثم ان ما ذكره الفاضل من نفي الشك
في كون الطلب المذكور سفها وان كان صحيحا با
النسبة الى طلب من شان افعاله واحكامه
ان يكون معللة بالاغراض كما في صورة طلب التعلم
من ابن يولد واما بالنسبة الى مطلق الطلب الشامل

لطلب من تنزه افعاله واحكامه عن العلل والاغراض
فليس بصحيح اذ العبث والسفه خلو الفعل والحكم الذي
من شانه ان يعلل بالغرض لا مطلق الخلو وان ارادوا
بالعبث والسفه مطلق الخلو فلا نسلم استحالته لان
افعاله واحكامه لا يجب تعليلها بالغرض ومما ذكرنا
ظهر انه لو فرض ان الامر قديم مع كونه اثر الله تع لا
يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من ان افعال الله و
احكامه لا يجب تعليلها بالاغراض وان القضية القائلة
ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ ليست
صحيحة على مقتضى مذهب الاشاعرة اللهم الا ان يحمل
النفي على ان اللفظ والطلب في كون قدم الاول مستلزما
للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنيا على مقتضى مذهب
المعتزلة قال والجواب عن الثاني ان الشي القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك
الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض
المقدورات دون بعض وهو ما تعلقت الارادة منها دون بعض
فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا

من مخصّص ويعود الكلام فيلزم التسلسل قلنا تعلّق
الكلام ببعض دون آخر كتعلّق الارادة لذاتها ببعض
ما يصلح تعلّقها به دون بعض فلا تسلسل انتهى كلامه
فان قيل مساق كلامه تقتضى ان يحمل دلالة الوجه
الثانى على دلالته على حدوث اللفظ وبقاء ان قوله ان
الشئ القديم الحقيق بيان ان الدليل لا يجرى فى الكلام
النفسىّ وهذا مشكل اذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث
اللفظ ايضا اظهر اذ لا يخفى ان الكلام اللفظى الذى
يفرض قدمه ليس الّا الكلام اللفظى المخصوص الذى
يشتمل على الاوامر المخصوصة بالافعال التى تتعلّق بها
والنواهى المخصوصة بالافعال التى تتعلّق بها ولا يصحّ
كلّ من هذين المخصوصين بمتعلقه ان يتعلّق بمتعلّق
الآخر لظهور ان لفظ صلّوا لا يتعلّق بما يتعلّق به
لفظ لا تسرقوا ولا يلزم من تعلّق كلّ لفظ قايم به
بما يصلح ان يتعلّق به ان يكون كلّ فعل مامورًا به
ومنهيًّا عنه انما يلزم ذلك ان لو صحّ تعلّق اللفظ
القايم به المتعلق بفعل المامور به بما تعلّق به الآخر

من لفظ النهى وصحّ تعلق اللفظ القايم به المتعلّق با
المنهىّ عنه بما تعلّق به لفظ الامر او كان المفروض
قيام كلّ لفظ صالح للتعلّق بالفعل على احد الوجهين
من جهة النّهى ومن جهة الامر وقدمه وكلاهما
ظاهر الفساد امّا الاوّل فظاهر وامّا الثانى
فلان الكلام فى الكلام اللفظىّ الذى تقوم مدلوله
الذى نسمّيه بكلام النفس والطّلب صورتى الامر
والنهى ويسمّونه بالارادة فيهما وظاهر ان اللفظ
الدال على ذلك الطّلب القايم به ليس كلّ لفظ صالح
للتعلّق بالفعل المطلوب على احد الوجهين بل
اللفظ المخصوص الدال على الطّلب القايم به بالفعل
المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص وظاهر ان الطلب
القايم ليس طلبًا لكلّ فعل على وجه الامر والنهى معًا
بل احدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ
المخصوص الدالّ على ذلك الطّلب فقط ثم نقول ان قول
المستدلّ صحّ فى كلّ فعل ان يامر به وان ينهى عنه ان اراد
به انه صحّ ان تتحقّق حقيقة الامر والنّهى معًا فلا نسلّم

ذلك فان كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم
الا ان يصح تحقق حقيقة الامر والنهي بدون احدهما
عن الآخر فان حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب
فاذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك كيف يتصور
اجتماع ما يدلهما حال تحقق مدلولهما ولا شبهة ان
القايم بالباري فرضا هو حقيقة الامر والنهي المتحقق
مدلولهما لا مجرد صيغتيهما الدالتين على الطلب من
غير تحققه وان اراد انه صح في كل فعل ان يأمر وينهي
عنه بدون احدهما عن الآخر فلا استحالة ولا يلزم ان
يكون كل ما مأمور منهيا عنه معا ونقول قوله
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل يرد عليه انه لم لا
يجوز ان يكون هناك صفة ثالثة غير الارادة لا
يكون نسبتها الى جميع ما يصح ان يتعلق به الكلام
على السوية بان يكون لذاتها خصوصية لما يتعلق به
الكلام مما يصح ان يتعلق به دون جميع ما يصلح
ان يتعلق به فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما
يصلح ان يتعلق به ولا يلزم التسلسل ليس ترجيحها

تعلقها ببعض ما يصلح ان يتعلق به حتى يحتاج الى
مرجح آخر بل ترجحها بخصوصية ذاتها التي لم يكن لها
استواء نسبة الى جميع ما يصلح ان يتعلق به الكلام
ويرد على قوله تعلق الكلام ببعض الخ ان يقال ان
كان نسبة الكلام الى كل ما يصلح تعلقه به على السواء
فلا بد له من مرجح ويلزم التسلسل وايضا على هذا التقدير
لا معنى لكون تعلقه بالبعض لذاته وان لم يكن كذلك
بل كان لذاته متعلقا بالفعل كالصلوة دون ضده
وهو تركها كان طلب الفعل واجبا وطلب تركه
ممتنعا وهو باطل لان الحسن والقبح شرعيان فكما
يجوز ان يكون فعل الصلوة مطلوبا يجوز ان يكون
تركها مطلوبا ايضا ولا يتصور ان يقال فيه ما يقال
في تعلق الارادة لذاتها من ان الوجوب بالاختيار
تعلق
تحقق الاختيار ونقول ايضا القول بان
الكلام ببعض ما يصح ان يتعلق به لذاته كالارادة
قول بالمتناقضين لان معنى صحة التعلق بالشيء
وامكانه ان يكون التعلق مقتضى ذات ما يصح اتصافه

بالتعلّق او معنى الامكان المقيس الى الوجود هو معنى
الامكان الذي هو من جهات القضايا ولا فرق
بينهما الا في الخصوص والعموم كما صرّح به الفاضل
الشريف في بعض مصنفاته ولا شك ان معنى امكان الوجود
والعدم ان لا يقتضي الماهيّة شيئا منهما فعلى هذا القياس
معنى صحّة التعلّق بالفعل والترك ان لا يقتضي التعلّق بهما
وليس المراد بالامكان والصحّة في قوله تعلّق الكلام
ببعض دون بعض اي ما يصحّ تعلقه ببعض دون بعض
الامكان العامّ المقيّد بجانب الثبوت لان الترك و
الفعل مندرجان فيما يصحّ التعلّق به ونقول ايضا
ان الاشاعرة اذا جوّزوا كون صفة الكلام والارادة
متعلقة لذاتها ببعض ما يصحّ ان تتعلق به دون بعض
يلزمهم ان يجوّزوا كون الماهيّة مقتضية لوجودها
مع صحّة اتصافها بالعدم ولا فرق بين الوجود والعدم
الذين يصحّ اتصاف الماهيّة باحدهما بدلا عن الآخر
وبين تعلق الكلام بالفعل او الترك وتعلّق الارادة
بهذا الضدّ او ذلك الضدّ في ان كلّ واحد منهما صحّة

اتصاف الشيء باحد المتقابلين بدلا عن الآخر فاذا
لم تناف الصحّة الثانية لعلية ما له الصحّة لترجيح
خصوصية احدى الصفتين من التعلقين لم تناف
الصحّة الاولى لعليّة الماهيّة لترجيح الوجود وخصوصيّة
الصفة ممّا لا مدخل لها في جواز الترجيح بلا مرجّح
يلزمهم انسداد باب اثبات الصانع تع واما الادلّة
المنقولة فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تع وهذا ذكر
مبارك وهذا اشارة الى القرآن ولقوله تع وانه
لذكر لك ولقومك والضمير عائد الى القرآن وكلّ ذكر
محدث لقوله تع وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
فانهما يدلان على ان كلّ ذكر محدث وان كان صفة
للذكر الا ان المركب التقييدي اشارة الى النسبة الخبرية
فهي بذلك الاعتبار تحتمل الصدق والكذب وان لم
تحتملهما باعتبار مفهومها وملاحظة تلك النسبة
الخبريّة التي اشير اليها في كل محدث جعله دليلا
للكبرى ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يدل على ان الذكر

لان المحدث

الآني المنزل على الرسول محدث ولا يدل على أن كل فرد
من أفراد الذكر محدث فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد
الذكر قديماً قائماً بالباري غير قابل بنفسه للتغيير
والنزول لامتناع نزول محله ويكون بعض أفراده
المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة
إطلاق القرآن عليه أعني الفرد الآني المنزل على
الرسول بنزول محله حادثاً فعلى هذا لا يدل ما ذكره
على أن الكلام اللفظي مطلقاً حادث كما أنه لا يدل
على أن النفسي حادث وأيضاً لم لا يجوز أن يكون محدث
صفة مقدرة مثل قولك ما يأتي زيداً من رجل عالم
إلا يكرمه فهذا لا يدل على أن كل رجل عالم وكذا الدليل
والث في قوله تع إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول
له كن فيكون وقوله إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له
كن فيكون وصاحب المواقف سها في نقل الآية فقال
الث في قوله تع إنما أمرنا إذا أردنا شيئاً أن نقول له كن
فيكون لأن نظم الآية في سورة النحل على ما نقلنا أولاً
وفي سورة يس على ما نقلنا ثانياً وأشار الأبهري في

شرحه إلى كون ما ذكر في المواقف سهواً حيث نقل
الآيتين على ما نقلناه وعدل عما نقله المواقف
وأنا أتعجب من الفاضل الشريف حيث نبه
على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القرآن
سهواً ولم ينبه على كون ما نقله من نظم الآية
سهواً وكأنه تركه لظهوره ويقول في وجه
الاستدلال بالآيتين أن المعنى أن الله إذا أراد
شيئاً يقول له كن فيكون قوله كن وهو قسم من
الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء له ويكون حاصلاً قبل وجود الشيء
لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما
يوجب الحدوث لأن التأخر الزماني عن الشيء يوجب
الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً
في الاستقبال وأما التقدم الزماني على الكائن الحادث
بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث
هذا إذا كان إذا شرطية وأما إذا كانت ظرفية
فتوجيهه أن يقال إن قولنا مبتداء وإذا أردناه

ظرف زمان له دال على الاستقبال لان اذا موضوعة
له وان يقول خبر المبتدا وهو في تاويل المصدر
كانه قيل انما قولنا لشيء حين اردناه هو قولنا
له كن واذا كان قول كن هو الامر الواقع في زمان
الاستقبال يكون حادثا فيه فان قلت يمكن ان يستدل
بالآيتين على قدم الكلام بان يقال انها تدل على ان
مصدر كل الحوادث قول كن فلو كان كن من الحوادث
لكان له قول آخر هو كن فيتسلسل فلا بد ان يكون كن
قديما فيكون ساير الكلام ايضا قديما اذ لا قايل
بالفصل قلنا الآيتان انما تدل على ان مصدر الاشياء
التي تتعلق الارادة بايجادها وحدوثها لا كل الاشياء
فان كن اذا كان قديما لا تتعلق الارادة بايجاده
اذ القديم يمتنع ان يكون مرادا ثم نقول ان جعل هذا
الكلام مجازا عن سرعة الايجاد وسهولته على الله
وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد
بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور
من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل

قوله كن

واستعمال الآية فقيل ليس ههنا قول ولا كلام وانما هي
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وهو الذي اختاره اكثر المفسرين وذهب
اليه صاحب الكشاف مع حرصه على ابطال كلام
ائمتنا وسعيه في التشبث بما عسى ان يتشبث لذلك
لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا ولا يكون
فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي وان
قيل انه حقيقة وانه جرت سنته في تكوين الاشياء ان
تكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها وجعل
اذا ههنا للاستمرار كما في قوله تع واذا لقوا الذين آمنوا
وقيل معنى الآيتين اذا استمر ارادته وتعلقها بايجاد الحادث
في الازل فان هذا الاستمرار مذهبنا في تعلق الارادة
او قيل ان اذا وان كان للاستقبال الا انه لم يرد ههنا
ذلك المعنى بل استعمل في مجرد التعليق الشرطي فان الامور
الازلية التي نسبتها الى جميع الازمنة على السوية وليس لها
اختصاص بزمان دون زمان اذا عبر عنها بما يدل
على اختصاصها بزمان يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل

مثله فى قوله تع انا ارسلناك الخ وقيل ليس يلزم ان
يكون الجزاء متاخرا بالزمان عن الشرط ولذلك يصح
ان يقال ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وقيل الفاء فى فيكون ليس للتعقيب الزماني بل لمجرد
الترتيب العقلي والتاخر الذاتي فانها ربما تستعمل
فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل واذا القيام
ليس متاخرا بالزمان عن الوجود لم يكن فيما ذكروه دلالة
على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي وما ذكروه فى
المواقف فان الايتين تدلان على حدوث اللفظ الذي
لا نزاع فيه يدل على انه حمل الايتين على ما يتبادر
منهما من حمل كلمة كن على نفس اللفظ وحمل اذا للاستقبال
والفاء للتعقيب الزماني وهو مشكل لان حدوث اللفظ
وان كان جائزا لكن فى غير ذات الله تع واما فيها فلا وهو
مقتضى الاية على تقدير ان يحمل على ما حمل عليه حدوث اللفظ
فى ذات الله تع لان الجزاء هو التكلم بقوله كن اذ معنى ان
نقول له كن ان يتكلم بكن فيلزم حدوث اللفظ فيه تع
والوجه الثالث قوله تع واذ قال ربك للملئكة اذ ظرف

زمان فيكون قوله الواقع فى هذا الزمان مختصا
بزمان معين والمختص بزمان معين محدث
والقول بان هذا انما يدل على حدوث اللفظي
دون النفسي كما وقع فى المواقف مشكل ايضا
لان دلالته على حدوث التكلم وتجدده وهو يستلزم
حدوث صفة الكلام القائم به اللهم الا ان يحمل
التكلم فى الايتين على معنى ايجاد الكلام وهو الذي
هربوا عنه فتامل ويمكن ان يقال فى الجواب
عن هذا الوجه بان المراد مقارنة مطلق الطلب بزمان
معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب
لا الظرفية الحقيقية وظاهر ان القديم يقارن
جميع الازمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصية
ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ اسجدوا لكون الطلب والدال
عليه من اللفظ ظاهرين للملئكة ح دون سائر
الاوقات والوجه الرابع كتاب احكمت اياته ثم
فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الايات
التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا والجواب ان المراد

بالكتاب الفرد المنزل لا كل فرد من القرآن فلا تكون
ما ذكره الا على حدوث اللفظي مطلقا كما لا تدل على النفسي
والخامس قوله تع حتى يسمع كلام الله فانه يدل على
ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون
الا حرفا وصوتا والجواب المراد بكلام الله هو المنزل
لا الفرد القايم به ولا شك في حدوثه ولا يلزم منه ان
يكون كل فرد من اللفظي حادثا كما لا يلزم ان يكون
النفسي حادثا والسادس قوله تع انا انزلناه قرآنا
عربيا فانه يدل على ان القرآن يكون عربيا تارة وعبريا
اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل الحدوث هكذا قاله
في شرح المواقف وانت خبير بانه ان اراد بقوله ان
القرآن يكون عربيا الخ ان نوع القرآن اللفظي قد
يوجد في ضمن اللفظ العربي وقد يوجد في ضمن العبري فان
اراد ان الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربيا وقد يكون
عبريا ففساده واضح لان نوع القرآن ليس الا هذا المؤلف
المخصوص المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع قطع
النظر عن تعين محله وانما وضع لفظ القرآن لهذا

النوع ولا ينفك عنه العربية ولا يحتمل ان يكون عبريا
تارة اخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي يخترعه
الله في لسان الملك او النبي ليس الا عربيا ولا يحتمل ان
يكون عبريا وان اراد ان الدال على القرآن قد يكون عربيا
وقد يكون عبريا فما ذكره انما يفيد كون الدال على القرآن
متغيرا ومتبدلا ولا يدل على ان نفسه متغير ثم نقول
ما ذكره انما يفيد تغير صفة الدلالة وقصد الدلالة
المعنى
على المعنى لا ذات الدال فان اللفظ العبري الدال على
القايم به تع من الكلام النفسي والعلم والارادة على
اختلاف الروايتين لا يرتفع ولا يتغير بقصد الدلالة على
ذلك المعنى القايم به باللفظ العربي والسادس ان
القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى
يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع
حدوثها وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها يكون
قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بذلك المدعي
هذا المؤلف
وتصديقه والجواب ان المعجز المتحدى به هو
المخصوص الكلي المتعدد الافراد بحسب تعدد محاله

مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد
من حيث هي خصوصية بان يكون لتلك الخصوصية و
التشخص لنا شخص المحل مدخل في الاعجاز والتحدي
ولا شك انه يكفي في اعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه
ومقارنته للدعوى ولا يلزم ان يكون كل فرد حادثا
ومقارنا للدعوى ويجوز ان يكون الفرد القايم بالرسول
حادثا ومقارنا للدعوى ويكون بعض افراده قديما
قايما بالباري وبعضه الاخر حادثا سابقا على
الدعوى كالقايم بجبريل قبل الانزال وفي قوله لو لم
يكن حادثا مقارنا لها يكون قديما سابقا عليها منع
ظاهر لجواز ان يكون حادثا سابقا عليها ويجب
ان يحمل ذلك مبنيا على ان لا قايل بالفصل و
ايضا انهم يقولون الكلام الذي تكلم الله به مما
خلقه في جبريل او اللوح وهو غير حادث مع الدعوى
والسابع ان الله وصف القران بانه منزل و
تنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الاتصاف
بالانزال والتنزيل على الصفات القديمة القايمة

بذاته تع والثامن من قوله عليه الصلوة والسلام
يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس فانه
مربوب كله وبعضا والمربوب محدث اتفاقا و
جوابهما ان المراد ان القران الذي ظهر بعد
الرسول وحمله جبريل هو منزل وتنزيل ومربوب
وليس المراد ان كل افراده كذلك فلا يلزم ان يكون
كل فرد من اللفظي والنفسي حادثا والتاسع
ان الله تع اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه
انا ارسلناه ولا شك انه لا انزال ولا ارسال
في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه
اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض
بالقياس الى الازل والجواب ان تلك الاخبار
متروكة الظاهر ولم يرد بها المضي الحقيقي بل
الحكمة اقتضت التعبير بتلك الالفاظ فعلى هذا
لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ ايضا ولا يخفى
عليك انه لو سلم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ
ينبغي ان يسلم دلالته على حدوث النفسي بلا فرق

فتسليم الاولى دون الثانية كما فى المواقف تحكم
بيان ذلك انه اما ان سلم كون المضى ومعانى
تلك الاخبار الحقيقية مرادة منها او لا فعلى الثانى
لا يلزم حدوث الالفاظ ايضا بداهة وعلى الاول
يلزم حدوث النفسى ايضا اذ معنى المضى يكون
معتبرا فى المعنى النفسى ح اذ ليس النفسى الا مدلول
اللفظ وما يعبر عنه به ولو كان المعنى النفسى المعتبر فيه
معنى المضى ازليا لكان النفسى كاذبا لعدم الماضى
بالنسبة الى الازل والعاشر النسخ حق باجماع
الامة وواقع فى القرآن وهو رفع او انتهاء ولا
يتصور شىء منهما فى القديم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه والجواب ليس المراد بالرفع والانتهاء
الزوال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل
بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن بقاء
التعلق الماضى فى المستقبل وليس المراد زوال ذات
الطلب واللفظ وانتهائهما ثم ان المصنف اجاب عن
الكل بانه انما يدل على حدوث اللفظ دون المعنى

وما ذكره يشعر بان الادلة المذكورة اظهر
فى حدوث اللفظ من حدوث النفسى ولا يخفى على
المنصف ان الامر ليس كذلك فى الدليلين الاخيرين
اما الدليل التاسع فانه لا فرق بين النفسى و
اللفظ فى عدم الدلالة على حدوثهما فى نفس الامر
ودلالتهما عليه بحسب الظاهر واما العاشر فلان النسخ
بحسب الشرع على ما عرفوه ان يرد دليل شرعى
متراخيا عن دليل شرعى اخر مقتضيا خلاف حكمه
وهو يقتضى ان يكون الارتفاع او الانتهاء فى حكم
الدليل الشرعى الذى هو المعنى النفسى لا فى الدليل
الشرعى الدال على ذلك الحكم واعلم ان ما ذكره من
الادلة العقلية على الوجه الذى ذكره يشعر
بان الدليل العقلى الدال على حدوث القرآن
الذى اوردوه فى الاستدلال عليه منحصر فى الوجهين
حيث قال واما المعقول فوجهان وقال
الفاضل الشريف فى حاشية الكشاف اعلم ان للمعتزلة
على حدوث القرآن دليلا عقليا وهو تركبه من اجزاء

مسئلة الاجماع ودليله سمعيا هو نحو قوله تع ما
يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فان قلت لم استدل له
بما علم اتصافه به عقلا والثاني استدلالا عليه بما ورد
في الشرع ودل على حدوثه لا على اتصافه بما يوجب
حدوثه كما توهم هذا القائل وقوله وهو تركبه يشعر
بانحصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف
لما ذكر في المواقف من الانحصار على الدليلين المذكورين
ولعله اراد وهو نحو تركبه وايضا جعل التركيب المذكور
مستفادا من العقل في الحاشية والنقلية في شرح
المواقف جعله مستفادا من الادلة النقلية حيث قال احكمت
اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من
الايات التي هي اجزاء متعاقبة فانه تصريح بان تركبه
من الاجزاء المتعاقبة مما استدل عليه بالدليل النقلي
والظاهر انه بنى ما ذكره في الحاشية ان القرآن امر
حسي يعلم تركبه من تلك الاجزاء بلا استعانة بالشرع
واقول فرق بين كون القرآن الذي كلام الله
مركبا وبين كون هذا المؤلف المشار اليه مركبا فان

الاحكام تختلف باختلاف العنوان وكون الحكم
الاول مستفادا من الحس لا يستلزم ان يكون الثاني
مستفادا منه والذي حكم بان الحكم بتركبه من تلك
الاجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي
هو كلام الله وهو الذي قصدوا اثباته في الكتب
الكلامية واوردوا في اثباته الدليل النقلي وهو مراد
صاحب المواقف ولذلك اورد تلك الاية في اثباته
واعلم ان ما اورده في الحاشية من قوله وهو نحو وما
يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ان اراد به انحصار
دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودل على حدوثه فسد
قوله وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فلا نسلم
ذلك فانهم استدلوا بادلة نقلية تدل على اتصافه
بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الادلة في المواقف
وهي التي تدل على انزاله وتنزيله وكونه مسموعا
ومقروءا وان اراد ان دليلهم السمعي هو نحو ذلك
في مجرد استفادة الحدوث منه وان لم يكن تلك
الاستفادة بالذات فبطلان قوله لا على اتصافه

بما يوجب حدوثه مما لا يخفى وانا اتعجب من هذا الفاضل
انه سلّم كون الانزال والتنزيل وما اردفهما به
صاحب الكشاف في خطبته دالا على حدوث القرآن
وان المصنف استدل بها على حدوث القرآن اظهارا
لمذهبه ولا شبهة ان هذه الصفات مما يستفاد من
الشرع لا مجال لانكاره ولذلك خص السؤال بعدم الاستفادة
من الشرع بالتأليف والتنظيم دون سايرها واثباته
ان الاعتراف به اعتراف بان بعض الدليل السمعي
لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وانكاره ثابتا
مخالف له هذا هي الكلمات الدايرة في السنة القوم في
لصاحب المواقف كلام ههنا نقله محصوله في شرح المواقف
وهو ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و
اخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما يسمى كلاما لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ايضا لكنها ليست كلامه

حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين
دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام
الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قايما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الآلات فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف
حقيته وقال الفاضل الشريف وهذا المحمل في

كلام الشيخ تماما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام وله شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الدينية الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة واقول
لا شبهة ان المقروء حقيقة ما قام باللسان من
الاصوات المكتسبة للعبد او المخترعة لله القائمة بلسان
الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القائم به تع
ولما حكم بكون الكلام اللفظي القائم به تع مقروءا
حقيقة حيث قال وهو مقروء بالالسن كما يدل عليه
سوق كلامه علم ان مراده باللفظ القائم بالباري الذي
حكم بكونه مقروءا بالالسن ماهية ذلك الفرد القائم
به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور انه لا يكون حالا
في اللسان فان الحال فيه فرد آخر مماثل له في الماهية
فان الصفة الواحدة بالشخص كيف تتصور حلولها في
زمان واحد في المحلين واما الماهية النوعية للفظ
فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحال فيه كما يجوز قيامها
بذات الباري في ضمن الفرد القائم به ويحتمل ان
يريد بالقراءة والكتابة والحفظ معناها الظاهر

ويريد بقوله وهو غير الكتابة والقراءة الخ انه
اي نوع الكلام اللفظي القائم به ليس نوع الكتابة
والقراءة حتى يلزم الحدوث كما يلزم تلك الانواع
ويريد بالتلفظ في قوله يجب حملها على حدوثه معناه
الظاهر ويحتمل ان يراد بالكتابة النقوش والصور
وبالقراءة الصوت الجزئي الحال في اللسان الذي
اخترعه الله فيه او اكتسبه العبد بقدرته الكاسبة
وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال وبالتلفظ القراءة
بهذا المعنى ويريد بكون القائم بالله غيرها ان ماهية
ذلك الفرد القائم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة
ظاهر واما عدم عينية القراءة والحفظ فلان الاول صوت
الحالة التي اريد بالقراءة والحفظ وصورها جزئيات
بخلاف تلك الماهية وفيما ذكره بحث من وجوه
الاول ان حمل جملة الادلة على حدوث التلفظ
بعيد عن الاذهان السليمة سيما اذا حمل التلفظ على معناه
الظاهر فان المربوب ليس تلفظ القرآن بل نفسه
وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب وكذا

النسخ انتهاء تعلق الطلب او دفعه كما سبق لا ارتفاع
اللفظ والصوت القايم او انتهائه وايضا الدليل
الثاني لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه
يدل على انه محمول على حدوث احدهما فتامل فان قلت
الدليل الاول المعقول يفيد حدوث اللفظ اذ في اللفظ
ليس الا لافادة المخاطب فايدة ولذلك قالوا من لطف الله
احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس
الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم في امر معاشهم
في المعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة
المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه
على وجه يدل على ما في النفس بسهولة ولا شك ان الافادة
انما تتصور للموجود واذا كان اللفظ ازليا يخلو في
الازل عن ترتب فايدته لعدم المخاطب فيكون عبثا
والتلفظ به سفها قلت ما ذكر من فايدة اللفظ انما
هو بالنظر الى صدور اللفظ بطريق الاختيار و
لذلك قيد احداث الموضوعات واما بالنظر الى صدور
اللفظ بطريق الايجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي

ازليا قايما به فلا لان المعلل بالاغراض والحكم هو
الفعل الاختياري دون المستند بطريق الايجاب
واذا لم تتعلق الازلي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما
لا يكون عبثا وايضا العبث ما يخلو عن الحكمة اصلا
والكلام الازلي لم يخل عنها الا في الازل واما فيما لا
يزال فلا فان قلت ما ذكر سابقا في الاجوبة
الاجمالية في ادلة المعتزلة على حدوث القران من
حملها على حدوث اللفظ ينافي اختيار كون الكلام
اللفظي قديما قايما به تع قلت ما ذكر اولا مبني على
ما اختاره القدما من كون اللفظي حادثا او يكون
المراد باللفظ هناك اللفظ القايم باللسان دون
مطلقه والثاني انه لا شك ان نسبة الذات الى
جميع الالفاظ الموضوعة لطلب الفعل وطلب تركه على
السوية مثل كلوا ولا تاكلوا فكيف وان حسن الفعل و
قبحه شرعيان عندهم وانهم يجوزون ان يامر
بفعل وينهى عنه ويجوزون ان ينسخ الكتاب وياتي
بدله كتاب اخر ناسخ له وان لم يكن واقعا لتابيد

دينا ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام
الله من ضروريات الدين ايضا فعلى هذا يكون اختصاص
بعض الالفاظ بوجود دون بعض بسبب تعلق الطلب
بالفعل دون الترك وتعلق ارادته في الازل بايجاد
لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون
اللفظ الدال على الترك ولا شبهة ان الطلب كما يمكن
ان يتعلق بالفعل يمكن ان يتعلق بالترك لما ذكرنا
من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الارادة كما يمكن
ان يتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن ان يتعلق
باللفظ الدال على طلب الترك واذا امكن عدم ما يتوقف
عليه قيام بعض الالفاظ بالنظر الى ذات الواجب امكن
عدم قيامه به نظرا اليها وح يمكن ان يخلو عن الكمال الذي
اتصف به بسبب اتصافه بتلك الالفاظ التي هي صفة
كمالية لان جميع اوصافه كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص
فيلزم امكان النقص له تعالى فتامل والثالث ان كلام
الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد الكلمات
والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين

من التقديم والتاخير الزمانيين وهو يستلزم
ان لا يكون من يقول بقوانين الكلام المركب من تلك
الكلمات مخالفا لكون كلماته مهملات وتراكيبه من الهذيان
كما اذا حرف مثل الحمد لله رب العالمين تحريفا يكون
الفاظه مهملة وترتيبا وتركيبا يكون المركب من الهذيان
وكعدم اعجاز كلامه الحقيقي اذ لا يشك عاقل عالم
باوضاع اللغة في ان لترتيب الحروف والكلمات
مدخلا في افادة المعاني التي تتوقف عليها البلاغة
التي بها الاعجاز وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء
هو المقصود اذ للهيئة مدخلا في الدلالة على ذلك
المقصود حتى لو غير تلك الهيئة لم يكن دالا على شيء او
يكون على شيء غير مقصود من ذلك الكلام واذا لم
يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال اعني
مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه فلا
يكون كلامه الحقيقي دالا على شيء هو المقصود مع ان
جميع العلماء متفقون بان لكلامه الحقيقي خواص وفوائد
والثالث ان في القرآن الفاظا مكررة كما في سورة

الكونحن فلوكان تلك الالفاظ قايمة بالبارى
مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الامثال في محل واحد
والرابع ثبت ان دلالة الالفاظ على المعاني الوضعية
ليست بحسب ذواتها بل بسبب الوضع الاختيارى
الحاصل فيما لا يزال فيكون تلك الالفاظ خالية في
الازل عن الدلالة على المعنى فيلزم ان يكون الالفاظ
القرآنية مهملات في الازل ويكون قيامها به
فيه كقيام لفظ حسق وعسق وهذا قول لا يجترا
عليه مسلم بل لا يتفوه به من له ادنى مسكة والخامس
ان العقل لا يفرق بين قيام الالفاظ بلا ترتب
وبين قيام الحركات بلا تقدم فاذا جوز ذلك
في الالفاظ وقيل ان امتناع قيامها بلا ترتب
ليست لذاتها بل لعدم مساعدة الآلة فاذا قام
بشئ لا يحتاج في الاتصاف بها الى الآلة يجوز ان يقوم به
بلا ترتب امتناعا ذاتيا وجوز كون امتناعه
امتناعا غيريا حاصلا بسبب عدم مساعدة الآلة
وهذه سفسطة ظاهرة ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب

فتجويز فناء الحروف الحاصلة بتقطيع الاصوات
السيالة ودوامها من الازل الى الابد وقيام
حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضرورية بحضرته
المقدسة عن جميع شوايب المادة والكيفيات
الحسية ارتكاب على ما لا يقبله العقول السليمة و
الطباع المستقيمة فان قيل ليس كلامه من جنس كلامنا
حتى يكون من قبيل الصوت بل هو مخالف له في
الحقيقة قلنا فعلى هذا يلزمه تلك اللوازم الفاسدة
الكثيرة التي هرب عنها والخامس ان لاضافة الكلام
الى الله تع معان الاول معنى القيام وكون الكلام
صفة له والثاني كون معنى الكلام اللفظي مقصودا
افادته للمخاطب وكونه تع مخبرا وآمرا وناهيا
بما فيه من الاخبار والاوامر والنواهي والثالث
كون الكلام مخلوق الله ومخترعه من غير مدخلية
الغير فيه كسبا وايجادا ومن لا يقول بقيام اللفظ
به ويقول بحدوثه كيف يقول بان كونه كلام الله
بالمعنى الاول من ضروريات الدين وكيف يقول بكون

التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى وكيف
نقول بان المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى بل نقول
بانه كلام الله بالمعنيين الاخيرين فلا يلزم تلك
المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا واعلم
ان الفاضل التفتازاني ابطل كلام المواقف في
شرح المقاصد والتلويح بما ذكرنا من لزوم قيام
الصوت الذي هو من خواص الاجسام والمفهوم
مما ذكره في شرح العقايد ان المانع من القيام
ذاته لزوم الترتيب بين اجزاء الكلام اللفظي حتى لو
جاز القيام بلا ترتيب كان كلام المواقف جيدا لا
غبار عليه والصحيح ما ذكرنا في تلك الكتابين ثم
اعلم انه ينبغي ان يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث
من ان القرآن كلام الله غير مخلوق ان صح كونه حديثا وانما
قلنا ان صح لانه ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات
ان هذا الحديث موضوع وانا اتعجب انه اهل السنة استدلوا
به على عدم خلق القرآن والخصوم اجابوا بان المخلوق
بمعنى المفترى ولم يتفطنوا لنفيه بكونه موضوعا وايضا

يجب ان يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة
ابي حنيفة مع ابي يوسف ستة اشهر واستقر رايهما
على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر

المبحث الثالث

في امتناع الكذب عليه تعالى اتفق الكل على انه
يمتنع الكذب عليه فان قلت كيف تتصور الاتفاق في
الكذب مع ان الاشاعرة قالوا بشموله قدرته لجميع
الممكنات التي من جملتها الخبر الكاذب وليس معنى القدرة
الا امكان الفعل والترك وصرح الفاضل الشريف
في شرح المواقف في مباحث ان الثواب والعقاب
واجب له تعالى ام لا بعدم استحالة الكذب له تعالى مستندا بانه
من جملة الممكنات التي يشملها قدرته وان الجبائي ذهب الى
ان قبح الافعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة
لها بل لوجوه واعتبارات غير لازمة قلت لم يرد بالامتناع
الذاتي المقابل للامكان الذاتي بل مطلق الامتناع العام
للامتناع بالغير ايضا والامكان المعتبر في معنى القدرة
هو الامكان الذاتي فان معنى كون الخبر الكاذب مقدورا
له انه اذا نظر اليه انه مع قطع النظر عما سواها ومن مقتضيات

ذاته جوز العقلاء ان يفعله وان يتركه وهذا المعنى لا
ينافي ان يترجح احدهما نظرًا الى الغير الغير المقتضي فان
الاشاعرة والجبائية وان قالوا بامكان الكذب عنه نظرًا
الى ذات الخبر الكاذب لكنهم يقولون بالمانع الصارف
عن فعله وهو كونه سببًا لاختلال النظام الذي ليس
من مقتضيات ذاته وبالنظر الى ذلك الصارف يمتنع صدوره
عنه امتناعًا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهذا
مثل ما قالوا انه لو علم قبح الاشياء بالنسبة اليه تع فالقدرة
عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرًا الى وجود
الصارف عنه وعدم الداعي وان كان ممكنًا في نفسه
فان قلت الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور
الكذب عنه يستلزم المحال لانه اما ان لا يعلم كونه كذبًا
فهو جهل واما ان يعلم فيفعله سفهٌ فلا يكون صدور
الكذب عنه ممكنًا قلت انما يلزم السفه ان لو كان فعل
الكذب قبيحًا وعلم قبحه واما اذا لم يكن قبيحًا كما هو
مذهبنا فلا سفه في فعله وان استدل عليه بكون الفعل
المذكور خاليًا عن الفائدة ومستلزمًا للمفسدة فنقول لا نسلم

ان الفعل الخالي عن الفائدة سفه محال فان افعال
الله لا يجب تعليلها بالفوائد عندنا وان الممكن ربما يستلزم
المحال بسبب الغير وان استلزام الفعل للمفسدة في صورة
صدور الكذب عنه ليس الا امرًا ناشيًا عن الغير وليس من
مقتضيات ذات الخبر الكاذب اذ الجريان على موجب الكاذب
الذي هو السبب على الاختلال ليس من مقتضيات الخبر فانه
يجوز عند العقلاء ان يتلفظ بخبر كاذب ولا يجري على
موجبه احد ثم ان المعتزلة استدلوا على المطلوب بوجهين
الاول ان الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الافعال
عندهم قبيح وهو لا يفعل القبيح اي يمتنع ان يفعله وهو
مبني على اصلهم الفاسد من اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها بالنسبة الى الله تع والثاني ان صدور الكذب عنه
منافٍ لمصلحة العالم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يخلق الكذب
في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة
ببعثة النبي ومجانبة المتنبي وكل ما هو منافٍ لمصلحة
العالم يمتنع صدوره عنه اذ الاصلح واجب عليه ولا يخفى
عليك ان جواز خلق الكذب مطلقًا وهو الذي نفي علمه اتفاقًا

لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي اذ العام لا يستلزم
الخاص ولا يمكن ان يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب
في شخص وبين خلقه في شخص آخر فاذا جاز في احدهما
جاز في الآخر بالضرورة وخصوصية كون الشخص غير نبي
مما لا مدخل له في الجواز لان المراد بالجواز هاهنا سلب مطلق
الامتناع الذي ادعي ثبوته له واستدل عليه بالوجه المذكور
ولا شك ان الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافيا
لمصلحة العالم لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف
الشخص الذي لا يكون خلقه فيه كذلك فلا يلزم من جواز
خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبي بهذا المعنى للفرق
الظاهر بينهما فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تعالى
مطلقا واجيب عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا ان الاصلح
ليس واجبا عليه واستدلوا ايضا على الامتناع بثلثة
اوجه الاول ان الكذب على الله نقص والنقص على الله محال
اجماعا وايضا يلزم ان يكون احدنا اكمل منه في بعض
الاوقات الذي يتصف بالصدق فيه قال في شرح المواقف
وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة له

قائمة به يكون صادقا والا يلزم النقصان في صفاته
تعالى مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه في الحروف
والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة
وانت خبير بان دلالة ما ذكروه على الصدق في
الصفة محل بحث على تقدير ما ذكروه في مغايرة الخبر
للعلم لانهم جوزوا تحقق الخبر بدون العلم والتصديق
بمدلوله وقالوا بل يجوز ان يخبر عما يعلم ويصدق بخلافه
مدلول الخبر وح يكون الخبر متحققا في صورة الخبر
الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله ولا شبهة ان المتحقق
في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله
ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى لا يلزم منه
الا مجرد قيام النسبة التامة به لا الحكم الغير المطابق
للواقع المتعلق بتلك النسبة وهذا القيام انما يستلزم
مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة سواء كان تصورا او
تصديقا ولا يلزم من هذا القيام النقص في صورة
جميع الكواذب الحاصلة فيه مع انه يحكم بخلاف مدلولاته
وقال فيه ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب

ايضا نقص في فعله وهو المحذور اشار الى دفعه بقوله
واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين
القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا
المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن
الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى والظاهر انه
لا حاجة ههنا الى تقدير سؤال وجواب بل يكون ما قاله
صاحب المواقف ردا عليه بل الظاهر ان ما ذكره اعتراض
على الدليل ابتداء وهو عين ما ذكره امام الحرمين في
رده حيث قال لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب
بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه وهو الذي
ذكره صاحب التلخيص ايضا حيث قال الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها
عقلا الخ والوجه الثاني انه لو جاز كذبه لكان ازليا
لامتناع قيام الحوادث به وح يمتنع زواله لان ما ثبت
قدمه يمتنع عدمه واللازم باطل والا لامتنع صدقه
لان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو به قال في

شرح المواقف وهذا الوجه ايضا انما يتم في الكلام
النفسي دون اللفظي واقول فيه بحث من وجوه
الاول انه قد سبق ان الكلام واحد عندهم وانما ينقسم
الى الخبر وغيره باعتبار التعلق فيكون التعلق معتبرا
في الخبر وهو امر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب
الذي اعتبر في ماهيته الامر الاعتباري الا اعتباريا
فكيف يتصور كونه قديما لانه قسم من الموجود ولا يمكن
ان يحمل القديم على المعنى الاعم الشامل للاعتباري الغير
المتجدد لان حكمهم بان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه انما هو
على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الازلي
لان بعض الازليات العدمية يجوز زوالها كعدم الحادث
الازلي وايضا قوله اذ لا يقوم الحادث بذاته انما
يصح في الحادث الذي هو قسم من الموجود دون الامر
الاعتباري المتجدد فلا يلزم من عدم كون الخبر قديما
ان يكون حادثا هو غير جائز القيام بذاته لجواز
ان يكون متجددا فان بعض المتجددات يجوز قيامه
والثاني ان قوله لان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه

على ما هو به بالضرورة في حيّز المنع لأنّ امكان الخبر
انما يثبت لو لم يقتض ذاته كذبه وامكن زوال الكذب عنه
واما من يقتضي كذبه فرضًا ويمتنع زوال الكذب عنه
بالنظر الى ذاته فلا يلزم ان يمكن له الخبر على ما هو به
فضلًا عن كون العلم بذلك الامكان ضروريًا ونظير
ذلك منعهم امكان العلم بكون الشخص عالمًا بانه عالم
بامر على تقدير امتناع علمه بنفسه وهو مما ذكر في شرح
المواقف في بيان عموم علمه تع بالاشياء والثالث
انه ان اراد بقوله ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه
على ما هو به ان من علم شيئا علمًا تصديقيًا متعلقًا بالحكم
على ذلك الشيء بمعنى الوقوع او اللاوقوع المقابل لما
يشتمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى منع ان
لا يمكن له الخبر الصادق اذ الخبر الكاذب الذي يعلم
خلافه علمًا تصديقيًا خارج عن الحكم بمعنى الايقاع
ان كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللائق
بشان علم الله العام لجميع الاشياء وليس حصوله في
الخبر الا على حصول تصوري ومثل هذا الخبر الحاصل على

هذا الوجه يجوز ان يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم
المعلوم علمًا تصديقيًا فان التصور لا يضاد التصديق
فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه لا يمتنع
زواله لجواز ان يجتمع مع الخبر الصادق وان اراد
ان من علم شيئا علمًا مطلقًا وان كان ذلك علمًا تصوريًا
متعلقًا بنفسه او باحواله فلا نسلّم انه يمكن له ان يخبر عنه
على ما هو به فان في امكان الخبر المذكور لا بد من امكان
تصور المحمول والنسبة وامكان الحكم المتعلق بوقوع
النسبة او لا وقوعها ان كان المراد بالخبر المقارن
للحكم فظاهر ان مجرد تصور الموضوع او تصور
وقوع النسبة لا يستلزم امكان الخبر عنه على ما هو به
وان سلم امكانه فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب
ان كان حصوله حصولًا تصوريًا كما هو المفروض في الباري
لتنزهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدم على هذا
البحث وان كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر
وان كان ذلك تصوريًا فلا تضاد بينه وبين الخبر
الكاذب سواء كان هذا عامًا ايضا او تصديقيًا

وبالجملة ما ذكره انما يتمّ ان لو كان حصول الخبر الكاذب
على وجه التصديق وكان المراد بالعلم في قوله فانه من
علم شيئا العلم التصديقي وظاهر انّ المصدّق بالخبر
الكاذب لا يلزم امكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب
حتى يمكن له ان يخبر على ما يطابق علمه بل اللازم هو
العلم بالموضوع وساير ما لا بدّ منه في مطلق الخبر فلا
يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزم الخبر امكان الخبر
على ما هو عليه وان قرّر الدليل هكذا لو جاز له الخبر الكاذب
اي الخبر الذي يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها
لكان قديما يمتنع زواله ويمتنع له الصدق واللازم
باطل لانه يمكن ان يعلم الاشياء على ما هي عليه وكل شخص
يمكن له هذا العلم يمكن ان يخبر على ما هو عليه فنقول
هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض افراد الخبر الكاذب
فان الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلافه
الخبر الكاذب عندهم كما سبق ومثل هذا الخبر يخرج عن
المدّعى ح وايضا يكون المدّعى اوضح من الدليل ح اذ
بطلان عدم حكم الله حكما غير مطابق للواقع في الظهور

بحيث لا يخفى على اكثر العوام بخلاف الدليل المذكور
المشتمل على المقدمات الخفية وايضا ان لوحظ في
هذا الدليل عموم علمه تع بالاشياء وادلته الدالة
عليه كان اكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركا اذ
يكفي ان يقال لا يمتنع زوال الكذب المقارن للحكم الذي
وهو باطل اذ يعلم جميع الاشياء على ما هي عليه وان لم يعتبر
عموم علمه تع في الدليل اصلا كان قوله فانه يمكن ان يعلم
الاشياء في حيز المنع والرابع ان ما ذكروه معارض بان
يقال انهم وان ارادوا بالامتناع الامتناع المطلق
الّا انه لا يخلو امّا ان يجعلوا مطلق الامتناع متحققا
في ضمن الامتناع الغيري او في ضمن الامتناع الذاتي وعلى
كلا التقديرين يرد عليهم الاشكال امّا الاول فلانه يستلزم
كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكنا لذاته فيلزم
امكان النقص وهو محال وان جعلوه متحققا في ضمن
الذاتي يلزمهم ان لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي
ممكنا لذاته وهو خلاف مذهبهم بيان ذلك انّ
امكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم امكان الخبر الكاذب

النفسي لان من يتلفظ بالخبر اللفظي قاصدا به افادة
معناه وهو المراد بامكان الخبر اللفظي عندهم لا بد
ان يتعقل مدلول اللفظ اولا ثم يقصد افادته للمخاطب
ثانيا وليس المراد بالخبر النفسي الا هذا المدلول المعقول
اولا والمقصود افادته ثانيا ولا شبهة ان امكان الخبر
اللفظي المذكور يستلزم امكان ذلك المدلول المعقول القائم
بنفس المتكلم فاذا امكن الكاذب اللفظي امكن الكاذب
النفسي ولا يتوهم ان الممكن عندهم امكان الخبر
الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به
معناه اذ ليس علمنا بامكان الخبر الكاذب له الا من جهة
انه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر
ولا شبهة ان العلم الحاصل بمدخلية ذلك اللفظ
الكاذب من جملة الممكنات ايضا فيكون قادرا عليه
وممكنا ارادته وليس امكان قصد افادة معناه
الا امكان ارادة خلق العلم بمعناه بمدخلية اللفظ
العادية واعترض على الدليل ايضا بانه يقتضي ان
يمتنع الخبر الصادق ايضا بانه لو اتصف به لكان

صدقه قديما ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع
كذبه والحال ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه
لا على ما هو به واجيب بان الكلام في الصدق
والكذب النفسيين لا اللفظيين وان المعلوم لنا
ان من علم شيئا ليس بحيث يقدر ان يخبر عنه على ما
هو به ولا يخفى عليك ان الخبر الكاذب والصادق
لا فرق بينهما في الامكان والامتناع ان اريد بالعلم
في قوله فان من علم شيئا العلم بموضوع الخبر وان كان
ذلك مجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه
بشيء وان اريد به العلم المقارن للحكم المطابق
للواقع فلا فرق بينهما ايضا الا ان المقدمة القائلة
ان الله يعلم الاشياء علما مقارنا للحكم الغير
المطابق للواقع ظاهر الفساد وان اريد العلم
المقارن للحكم المطابق فظاهر انه لا يستلزم امكان
الخبر عن الشيء لا على ما هو به والوجه الثالث من
الدليل وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي صلى الله

وسلّم بكونه صادقا في كلامه كلّه وذلك ممّا علم
من الدّين ضرورة ولا حاجة بنا الى بيان
اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل
نقول تواتر من الانبياء كونه متكلّما
فان قلت المدّعى امتناع الكذب والدّليل السّمعيّ
لا يفيد الا عدم وقوع الكذب منه فان كون جميع اخباره
صادقا في قوّة انّه لا شيء من اخباره كاذبا وهو لا
يقتضي ان يمتنع كذب جميع اخباره قلت المراد انه صادق
في جميع اخباره التي يمكن ان يصدق عليه مفهوم
خبره امكانا بمعنى سلب مطلق الامتناع وصدق
جميع الاخبار بهذا المعنى من ضروريات الدّين
ولا شكّ انّ الخبر الكاذب لو كان من افراد
خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصحّ كون جميع اخباره
صادقة

المطلب الثاني في رؤيته تعالى وفيه ثلثة مقامات

وقال في المواقف وههنا ثلث مقامات بينا ولم المقاصد
ونظاير كثيرة في ذلك الكتاب المقام الاوّل في صحّتها
فان قيل انا نعرّض للبيان امكانها مع ان التعرّض

لوقوعها وذكر ادلّته يكفي في معرفته قلت ادلّة الوقوع
ليست الا نقليّة وهي تفيد اليقين في كلّ الشرعيّات
المفسّرة بانها امور يجزم العقل بامكانها ولا طريق
له اليها دون كلّ العقليّات المفسّرة بما ليس كذلك اذ
يجزم العقل في الاوّل بعدم المعارض العقلي الّذي
هو امتناع المطلوب المانع من افادتها اليقين ولا
يجزم في الثانية البتّة لانّ العقل اذا لم يجزم بالامكان
والامتناع فلاجل هذا الاحتمال ربّما لم يجزم بعدم
المعارض العقليّ للدّليل النقليّ فلا يفيد الدّليل النقلي
فيها اليقين ح بخلاف الاولى ولو لم يتبيّن الامكان
لم يجزم العقل بعدم المعارض العقلي للنّقليّ فلا
تفيد الدّلائل النّقليّة جزما يقينيّا فافادة الادلّة
النقليّة للجزم اليقينيّ الّذي هو المطلوب في هذا
الباب موقوف على بيان صحّة الرّؤية فلهذا ذكرنا
ينبغي ان يذكر ادلّة الامكان ثم ادلّة الوقوع النقليّة
لان ادلّة الوقوع انما تفيد اليقين بسبب الجزم بالامكان
وقولهم ان المعتمد في ابطال الامكان اجماع الامّة قبله

ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحّتها
محلّ بحث فانه مخالف لما حققناه وحقّق الفاضل
الشريف في آخر الموقف الرابع من تحقيق كون الادلّة
النقلية مفيدة لليقين في الشرعيات وغير مفيدة له في
العقليات فان قلت ما ذكرته يقتضي ايضا ان ينتفي
الدّليل النقلي على الامكان اذ افادة النقلي لليقين في
الشرعيات المفسّرة بما ذكروا امكان رؤيته بدون ملاحظة
الدّليل العقلي عليه ممّا لا يتصوّر ان يجزم به بمجرّد
العقل فيكون الدّليل النقلي عليه بدون تلك الملاحظة
في حكم الدّليل النقلي على العقليات التي لا يجزم بمجرّد
العقل بامكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد
النقلي اليقين في هذه كذلك لا يفيد في ذلك قلت
احد مقدمتي الدّليل النقلي المذكور من الشرعيّات
المذكورة فيكون النقل فيها مفيدا لليقين والاخرى
عقليّة استدل عليها بالدّليل العقلي البرهاني فيكون
ايضا يقينيّة فلا يتصوّر فيه احتمال معارض عقلي
وما ذكره المعارض العقلي ليس جاريا في جميع العقليات

بل في بعضها ولذلك قلنا ربّما لم يجزم بعدم المعارض
العقلي ولم نقل لم يجزم بدون كلمة ربّما الدالة على
البعضية وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف
فتامّل وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في شرح المقاصد
من ان القول بان الاصل في الشيء سيّما فيما ورد به
الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان
ثم ادّعى الامتناع فعليه البيان انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج ليس
بصحيح على اطلاقه لانّه يشعر بان هذا المقام
لو كان مقام النّظر والاستدلال دون المناظرة
والاحتجاج كان ذلك القول حسنا وليس كذلك
فان هذا المقام لو كان مقام النّظر والاستدلال
لكان مقام الاستدلال بالبرهان اذ المسئلة من
المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها
لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظّن ولا شكّ
ان ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالامكان الذي
نتوقّف عليه الاستدلال بالادلّة النقلية الدالّة على

الوقوع هذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى المقصود
فنقول اختلف ارباب الملل والنحل في هذه المسئلة
فمنع جميع الفرق صحة الرؤية المنزهة عن الكيف الا
الاشاعرة فعلى هذا لا اشكال في مخالفة الفلاسفة
والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى لانهم يوافقونهم
في تنزهه عن الكيف فاذا خالفوهم في امكان الرؤية
المنزهة عن الكيف لابد ان يخالفوا في صحة رؤيته
المنزهة عن الكيف واما المشبهة والكرامية فان خالفوهم
في المسئلة المذكورة لكنهم لم يوافقوهم في تنزه الباري
عن الكيف فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته تعالى
مثل ما خالفوهم في تلك المسئلة ثم ان اصحابنا
القائلين بصحة رؤيته في الدنيا والآخرة عقلا
اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعا فمنهم من قال به
ومنهم من نفاه ولا يخفى عليك ان الدليل النقلي الذي
استدل به على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا ثم
اختلفوا في جوازها في المنام فقيل لا وقيل نعم
قال الفاضل الشريف في شرح المواقف والحق انه مانع

من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة يعني ان الرؤية
حقيقة هي العلم بالبصر والنوم ضد العلم والادراك
فلا يتصور ان يجامع معه فلا يكون الرؤية الجامعة
مع النوم رؤية باتفاق العقلاء بل مشابهة لها ولابد
قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع فنقول
لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال
الشعاع الخارج من العين في العين او حالة ادراكية
مستلزمة لذلك انما النزاع انا اذا ابصرنا الشمس
مثلا ثم اغمضنا العين نجد في الاولى حالة زائدة على
الثانية وكذا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم ابصرناه
نجد في الثانية امرا زائدا على الاولى وهو الذي نسميه
بالرؤية ولا تتعلق في العادة الا بما هو في
جهة ومقابلة فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح
ان لا يكون مقارنا للمقابلة والجهة وان تتعلق
به تعالى قالت الفلاسفة هذه الحالة الزائدة المسماة
بالرؤية عائدة الى تاثير الحدقة لا الى الادراك والعلم

واستدلوا على ذلك بوجوه ثلاثة الاول ان من نظر الى
الشمس بالاستقصاء ثم غمض عينيه فانه يبقى قرص الشمس حاضرا
عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه وليس ذلك الا لان
الحاسة قد تأثرت عن صورة القرص فبقيت عندها
والثاني انا اذا نظرنا الى روضة خضراء زمانا
طويلا ثم حولنا العين الى شيء ابيض فانا نراه لونا
ممتزجا من البياض والخضرة وما ذلك الا لان
الحدقة قد تأثرت عن الخضرة فبقيت صورتها فيها
والثالث ان الشعاع القوي يؤثر في الباصرة
وكذا البياض القوي ويقهرها بحيث لو نظر شخص
بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف في بياض ضعيف لم يرهما
وليس ذلك الا لتأثير الحاسة والجواب انها انما
تدل على ان فيما ذكر من الصور تأثر الحاسة ولا يدل
على ان الامر الزائد الذي هو الرؤية نفس التأثر كما
هو مطلوبهم ولا على انه مشروط بذلك التأثر
بل نقول ان الوجهين الاولين لا يدلان على
ان في تينك الصورتين تأثر الحاسة لان الحالتين

الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة
انكشافية حاصلة بخلق الله تع من غير تأثير للغير
ومدخليته وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الاولى
منا للنظر الى القرص والابيض الا ترتب عادي محض
امر مقتض لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة
عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الاول بحسب العقل
فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحالتين
الاوليين وقالت الاشاعرة تلك الحالة الزائدة
حالة انكشافية غير عائدة الى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة
به ولا مما يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة
ويصح ان تتعلق به تع ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة
اليه تع فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية
كما ينكشف القمر ليلة البدر كما روي عن رسول الله عم
واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي اما
النقلي فهو الذي عول عليه ابو منصور الماتريدي
فالعمدة فيه قوله تع حكاية عن موسى عم رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان

استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من
وجهين الاول ان موسى عم طلب رؤيته بالنص
والاجماع والتواتر وتسليم الخصم ولو لم يكن الرؤية
ممكنة لكان طلبه اما لجهله بامكانه او كان عالما
به لكنه طلبه وكلاهما فاسد اما الاول فلان الجهل
بما يجوز وما لا يجوز عليه لا يصلح ان يكون نبيا فضلا
عن ان يكون نبيا كليما موصوفا بذلك في كتابه تع
اذ حكمة الارسال ليست الا دعوة الخلق للعقايد الحقة
والاعمال الصالحة واما الثاني فلان طلب المحال عبث
لا يقع من العاقل هكذا قرر في شرح المقاصد واقول
ان الاجماع وتسليم الخصم ليس على انه طلب نفسه
حقيقة الرؤية فان المعتزلة خالفوا في ذلك فقال
بعضهم انه طلب العلم الضروري وبعضهم انه طلب
علما وبعضهم على ان نفسه لم يطلب الرؤية بل ذلك
من لسان قومه ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه
وهو الذي يقول انه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يضر
بنبوته على ما سيجيء واما دعوى الاجماع فلا شك في بطلانه

لظهور مخالفة المعتزلة مشايخ المعتزلة ودعوى
اجماع من قبلهم غير مسلم عندهم والوجه الثاني
انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في
المعلق على الممكن ممكن والا لامكن صدق الملزوم
بدون اللازم ثم اقول ينبغي ان هذه المسئلة
من المسائل العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين
لها وان المقصود بهذا الدليل افادة اليقين ولا
شبهة في انه ما دام احتمال المعارض العقلي قايما
لا يتصور الجزم ولا شبهة ان المعارض العقلي ليس
مما ينحصر في الامتناع بل كون طلب الرؤية المعلوم
امتناعها عبثا معارض عقلي لطلب النبي رؤيته
اذا تمهد هذا فنقول ان امتناع الرؤية لم
يعلم بعد بل انما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة
بين الادلة وح يجوز عند العقل ان يكون الرؤية
ممتنعة ويكون طلبها طلبا للمحال الذي هو العبث
الغير الصادر عن الانبياء ولا شبهة انه مما يعارض
احدى مقدمتي الدليل وهي ان النبي طلب الرؤية

وما دام هذا الاحتمال باقيًا لا يفيد الدليل النقلي
على هذه المقدمة مفيدة لليقين الذي هو المطلوب
ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو
الامتناع فعدم جعل دليل الوقوع قاطعًا لهذا
الاحتمال وحكمهم بان الدليل الدال على الوقوع
لا يفيد اليقين ما لم يعلم امكانه بالعقل وجعلهم
ذلك الدليل قاطعًا لذلك الاحتمال ومفيدًا لليقين
بدون ان يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكم
محض وما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح
المواقف في آخر الموقف الاول من انحصار المعارض العقلي
في الشرعيات في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال
فتبصر ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني
ان المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر اذ الممكن ربما
يستلزم المحال وان كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته
فان عدم المعلول الاول يستلزم عدم الواجب لان عدم
المعلول لا يكون الا بعدم علته ففي مثل هذه الصورة
لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن امكان

صدق الملزوم بدون اللازم لان الملزوم ليس هو
الممكن من حيث هو ذاته بل هو من حيث هو ماخوذ
مع الغير وهو من هذه الحيثية ممتنع فان عدم المعلول
الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم
عدم الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث
ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع لها ومستلزم
لعدمها ولكن ليس عدمه ممكنا بالذات من هذه
الحيثية حتى يلزم امكان لازمه وامكان صدق
الملزوم بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالا
اذ لا يلزم من امكان العدم نظرًا الى ذاته امكان
العدم الممتنع بالغير ابدًا بالنظر اليه ولا يلزم من
ذلك كونه واجبًا لذاته وانما يلزم ان لو امتنع
نسبة العدم اليه لذاته فاذا كان المعلق عليه هاهنا
استقرار الجبل من حيث هو يلزم من امكانه امكان
المعلق اما اذا كان استقراره مع ملاحظة الغير
الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من امكانه امكان
الرؤية فللمعتزلي ان يقول ان المعلق عليه استقرار الجبل

عقيب النظر اي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيّدًا
بالحركة فيه فان استقرار الجبل وان كان ممكنًا
في نفسه عقيب النظر الّا انه بحسب تقييده بما ينافيه
من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت فجاز ان يستلزم
المحال ويعلّق عليه الرؤية من تلك الحيثيّة وح لا
يرد ان يقال ان استقرار الجبل ممكن في نفسه في
جميع الاوقات بدلًا من الحركة فان قيل الظاهر انه
علّق على استقرار الجبل من حيث هو وان كان ذلك
في الاستقبال وكونه ممتنعًا بالغير في ذلك الوقت من
جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم ان يؤخذ المعلّق
عليه بتلك الجهة ولا ينافي ان يكون الظاهر ما
ذكرنا قلنا لا فرق بينه وبين قولنا ان عدم
المعلول الاوّل عدم الواجب في كون المعلّق عليه الممكن
من حيث هو ام لا فلو جعلنا المعلّق عليه ههنا الممكن
من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك و
ايضًا التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي لليقين
وان كان ذلك الاحتمال احتمالًا مرجوحًا فان قلت

ان التبادر يجب ان يصار عليه اذا لم يدلّ دليل
على خلافه فربما خطر ان يكون ما ذكر مفيدًا لليقين
قلت نعم يمنع التبادر هنا للفظ الملقى الى موسى عم
حين القى اليه اذ يحتمل ان يكون حين القائه
اليه قرينة حالية او مقالية دالة على التعليق
باستقرار الجبل المقيّد بالحركة ولا يكون تلك القرائن
منقولة الينا ومجمله ترك كتاب الله من هذا القبيل
والّا يلزم ان لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير
بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد واجاب
المعتزلة عن وجهي الدليل امّا عن الاوّل فمن وجوه
الاوّل انه تجوّز بالرؤية عن العلم الضروري اطلاقًا
للملزوم على اللازم وهو مجاز شايع سيّما رأى
بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالمًا
لك علمًا ضروريًّا وهذا تاويل ابي الهذيل العلّاف
وتبعه الجبّائي واكثر البصريين واجيب عنه بان الرؤية
لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتّب عليه بمعناه
ايضًا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله

فيه موصولاً بالى مستبعد جدّاً واقول لا نسلّم
كون الرؤية بمعنى العلم مستلزماً لكون النظر المترتّب
عليه بمعنى العلم لم لا يجوز ان يكون بمعنى التوجّه
فان التوجّه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة فيكون
هذا ايضاً مجازاً ويكون ذلك المجاز قرينة وان
العلم الضرورى بتلك الذات الذى هو الانكشاف
التامّ المستلزم لاتصال النفس به اتصالاً معنويّاً
ممّا يستلزم التوجّه اليه بالكلّيّة ويحتمل ان يكون
النظر بمعنى العلم وتعديته باعتبار تضمين معنى
التوجّه ولا بعد فى تعدية فعل باعتبار التضمين و
ايضاً يجوز ان يكون مجموع النظر المعدّى بالى الذى
بمعنى تقليب الحدقة المؤدّى الى الرؤية مجازاً عن العلم
الضرورى اللازم لذلك التقليب كما انه مجاز عن الرؤية
عندهم ضرورة ان تقليب الحدقة لا يتصوّر بالنسبة اليه
وتعدية النظر بالى لا ينافى ان يكون المجموع مجازاً عمّا
ذكرنا كما انه لا ينافى ان يكون مجازاً عن الرؤية عندهم
وهذا مثل قوله تع الرحمن على العرش استوى حيث

قيل انه مجاز فى معنى تملك مع ان تملك لا يعدّى
بعلى قال الفاضل الشريف فى شرح المواقف
فوجب ان يحمل على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى
المؤدّى الى الرؤية فيكون لطلب الرؤية واقول
ذكر فى حواشيه للمطوّل اعلم ان استعمال بسط اليد فى
الجود بالنظر الى من جاز ان يكون له يد سواء و
جدت وصحّت او شلّت او قطعت او فقدت لنقصان
فى الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلى
فى الجملة وبالنظر الى من تنزّه عن اليد كقوله تع
بل يداه مبسوطتان مجاز متفرّع على الكناية
لامتناع تلك الارادة فقد استعمل بطريق الكناية
هناك حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير
ان يتصوّر يد او بسط ثمّ استعمل ههنا مجازاً فى
معنى الجود وقس عليه نظائره فى قوله تع الرحمن على
العرش استوى وقوله ولا ينظر اليهم فان الاستواء
على العرش اى الجلوس عليه فيمن يتصوّر منه ذلك
كناية محضة عن الملك عندنا وفيمن لا يجوز عليه

مجاز متفرع عليها وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر
كناية محضة عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز منه
كذلك هكذا حقق الكلام في الكشاف فعلى قياس
هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولا على الرؤية على
طريقة المجاز المتفرع على الكناية كالمجازات
المتفرعة على الكناية مما سبق تحقيقه بلا فرق وجعله
منافيا لما ذكره في شرح المفتاح وبنى عليه التحقيق
المذكور من انه لا بد في الكناية من جواز ارادة
الموضوع له ولا شبهة في انه لا يجوز ارادة تقليب
الحدقة في حقه تعالى فضلا عن ارادته بالفعل كما
يدل عليه قوله فوجب ان يكون محمولا على تقليب الحدقة
والظاهر انه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر
مستعملا في معناه كما في ساير التمثيلات ويرد عليه
ان الرؤية اذا استعمل بمعنى العلم يتاتى هذا التوجيه
ايضا قال في الكشاف فانظر اليك اعرفك
اضطرارا كاني انظر اليك فانه يدل على ان النظر
اليك من تتمة الجواب وان النظر محمول على تقليب الحدقة

والظاهر انه جعله من قبيل التمثيل
فيكون لفظ النظر مستعملا في معناه
كما في ساير التمثيلات ويرد عليه ان الرؤية
اذا استعمل بمعنى العلم يتاتى هذا التوجيه
قال في الكشاف فانظر اليك اعرفك
معرفة اضطرارية كاني انظر اليك
فانه يدل على ان النظر اليك من تتمة
الجواب وان النظر محمول على تقليب الحدقة
صح

وانه مترتب على امر منوي في الكلام وهو اعرفك
معرفة اضطرارية فعلى هذا يكون النظر معدى بالى
بلا استبعاد فتامل واجيب بوجهين آخرين الاول اي ما ذكر
ان لن تراني يستلزم ان لا يكون موسى عالما بربه علما
ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم بالنظر
ليس كذلك هكذا قال في شرح المواقف وقال في
شرح المقاصد كيف وموسى عالم بربه يسمع كلامه
ويجده يناجيه ويخاطبه واقول الغايب الغير
المعلوم بالضرورة اذا كان عالما بما يخاطب ومن
يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فحينئذ كون
معه الفاظ الخطاب ولذلك يخاطب الله من ليس في درجة
العيان ولا يتجاوز منزلته في العلم عن حضيض البرهان
ومن هذا القبيل مخاطبات الكفرة في ادعيتهم و
اثنيتهم وما ذكر في شرح المقاصد يسمع كلام الله
ليس بشيء لان سماع كلامه ليس الا سماع الفاظ مخلوقة
في الجسم دالة على معان مقصودة وهو لا يقتضي ان يكون

خالق هذه الالفاظ معلوماً بالضرورة لسامعها
الثانى انه لو حمل الرؤية على العلم الضرورى
لم يطابق السؤال الجواب لان الرؤية فى لن ترانى
محمول على معنى الرؤية الحقيقى باجماع المعتزلة واقول
يريد باجماع المعتزلة اجماع مجتهديهم فلا يضر
مخالفة المقلد من اصحاب الجمل عن فسرها منهم
بالعلم الضرورى كما فسرها به صاحب الكشاف
منهم حيث قال لن ترانى اى لن تطيق معرفتى علی هذه
الطريقة الثانى من وجوه اجوبة المعتزلة ان المراد
بالرؤية رؤية علم من اعلامه الدالة على الساعة
ومعنى انظر اليك انظر الى علمك على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كما فى واسئل القرية
اى اهلها وهذا تاويل الكعبى والبغداديين من
المعتزلة ورد عليه بوجوه الاول انه خلاف الاصل
فلا يرتكب الا لدليل وما زعموا من ان الرؤية ممتنعة
فى حقه عقلا فيكون طلبها عبثا فلا بد من تاويله
بامثاله كما فى ساير المتشابهات ليس شئ يظهر فى ذلك

مما حققناه والثانى ان الجواب اعنى لن ترانى
لا يطابق السؤال لاجماع المعتزلة على ان المراد
بنفى الرؤية فى الجواب نفى رؤيته لا نفى علم من اعلامه
والثالث انه لو كان المراد فى السؤال ما ذكروه لكان
المراد فى الجواب ذلك ايضا وهو يستلزم كذب
الجواب لان تدكك الجبل من اعظم الاعلام و
اقول انما ارادوا بالعلم ما يدل على الساعة
كما صرح به فى شرح المواقف للسيف ووقع فى بعض
نسخ شرح المواقف للسيد وهو الموافق لما ذكر فى
ابكار الافكار ولا يرد ما ذكر عليهم لان دلالة تدكك
الجبل على الساعة ممنوع فان كل خارق العادة
لا يدل على الساعة بل الدال عليه امور مخصوصة
ربما يعلمها ويخبرها البارى بعض عباده
المخلصين نعم لو ارادوا به العلم الدال على ذاته
كما وقع فى بعض نسخ شرح المواقف وهو الموافق لما
فى نهاية العقول لتوجه ذلك الرد ويمكن ان يقال
ان مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذى يكون

او انه عنوان اراءتها اى العلم الذى يعرف تعرفا
واضحا جليا كانه اراه فى جبل ثم منه آيات
القيامة التى يضطر الخلق الى معرفتك وتدكيك
للجبل ليس من ذلك القبيل قال فى شرح المواقف
وايضا فان استقر مكانه لا يدل على رؤيتها لان الرؤية
فى تدكك الجبل دون استقراره واقول
لا يخفى على من له قلب سليم ان المتبادر من قوله
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى
على حالك التى ولذا انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف ترى علما فى الجبل ومن المعلوم انه لا
يقتضى ان يكون الآية نفس الاستقرار حتى لا يلائم بل
المقتضى ان يكون العلم فى الجبل على تقدير الاستقرار
فالملائمة حاصلة على ذلك التقدير ولذا فالاولى ان يقال
ان المتبادر فى اللغة من التعليق الشرطى هو
التعليق والربط فى جانبى الوجود والعدم لا فى جانب
الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف فى
شرح المواقف فيلزم على هذا التقدير ان يكون الشرطية

كاذبة لان عدم استقرار الجبل سبب لرؤية العلم
لا منافيها الثالث من تلك الوجوه ان موسى عم
لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه حيث قالوا
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة وانما اضافه الى نفسه ليمنع عنها فيعلم
قومه انها بالنسبة اليهم ابعد واشد فى استحالته
ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء وفيه من
البعد ما ليس فى اضافتها اليهم فهذا ادعى الى
قبولهم واشد تاثيرا فى عقولهم وانسب بالبلاغة
القرآنية ولهذا لم يقل وارهم ينظرون اليه
مع ان الظاهر المناسب للسؤال لاجل قومه ان يقول
كذلك وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع فى شرح المقاصد
وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل وارهم ينظرون
اليك والاولى ما وقع فى شرح المواقف انه خلاف الظاهر
فلا بد له من دليل وما ذكروه فى دليله ان السؤال
عن مستحيل بدليل اخذ الصاعقة لهم والسؤال عن
المحال حينئذ لا يليق بالانبياء ليس بشئ لان اخذ

الصاعقة لهم انما كان بسبب تعنتهم والزامهم على
موسى وقصد اعجازه بما طلبوه من الآيات لكون
المسؤل عنه محالا وهذا مثل ما انكر قولهم لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل
علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان
المسؤل عنه ممكنا وما قالوا في تاويلهم
ان قوله حكاية عن موسى افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا انما يلايم هذا التاويل بين الفساد
اذ ليس مراده بفعل السفهاء مجرد طلب الرؤية بل
طلبهم تعنتا وعنادا وقيل هذا التاويل مع كونه
خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه اما اولا فلان القوم
الذين طلبها موسى لاجلهم اما ان يكونوا مؤمنين
بموسى فكفاه ان يقول هذا ممتنع فكان يجب عليه ان
يعرفهم امتناعه حين جرى منهم المقالة العظيمة على
السنتهم ولا يؤخر الى ان سالوا كما زجرهم حين قالوا ا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة بان قال انكم قوم تجهلون
او لا يكونوا مصدقين لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني

اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا السؤال
ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون
فكيف يفيدهم اخباره مع انكارهم بمعجزاته الباهرة
فاذا لم يكن اخباره مفيدا فعدم اخبار امته وهي
السبعون المختارون بالطريق الاولى واقول
نختار الشق الثاني من الترديد ونقول لعل الباعث
لهم موسى انه اذا سئل عن الرؤية تترتب عليه تلك
الآية العظيمة الدالة على انه تشاهدها بعد ذلك
السبعون المختارون ويخبرون لها قومه خبرا
متواترا وانه يجيبه على ذلك لتقدمه بجواب يسمع هو
والمختارون سماعا من خوارق العادات لكونه من
جميع الجهات وان السبعون يخبرون القوم بذلك
الخبر وكان ذلك سببا لطمعه منهم ان يؤمنوا ويصدقوا
في اخباره اياهم بعد ذلك بلن تراني لان لتلك الحكم
الادلة وفوائدها تاثيرا بليغا في اذعان الحق
ولذلك نقل من الانبياء كثرة المعجزات وعدم افادة
اخباره اولا لانكارهم بالمعجزات السابقة لا يدل

على عدم افادته بعد علمهم بتبيين الآيتين بسبب
الخبر المتواتر لهم فان الانكار بمعجزة لا يستلزم
الانكار بمعجزة اخرى وايضا على تقدير كونهم
مؤمنين يجوز ان ما اخر الرؤية لفائدة ان طرق السؤال
والجواب اوثق واهدى الى الحق من جهة ان فيه
دلالة على ان بعدها في مرتبة ان مجرد سؤالها
مؤدى الى وقوع ذلك الامر اليها بل من تدكك الجبل
وكون سائلها صعقا وقيل انما سألوا الرؤية فقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال في زجرهم ع
باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى الى سؤال الرؤية
واضافتها الى نفسه والرابع من الوجوه ان موسى
علم امتناع رؤيته لكنه سألها لنفسه ليظهر له
الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل
العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده فان كثرة الادلة
مما يؤيد الاعتقاد سيما اذا كان من جنسين واجيب
عنه تارة بان تفاوت الاعتقاد انما يتصور فيما
يقبل احتمال النقيض كالظن واما فيما لا يقبله

من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك وهذا
هو الموافق للمشهور من الجمهور من ان اليقين
لا يقبل الشدة والضعف وانما يكون ذلك في الظن
بحسب احتمال النقيض واما على ما هو المختار عند
صاحب المواقف وغيره من اهل التحقيق من انه
يقبل التفاوت لانه من الكيفيات النفسانية التي تقبل
الشدة والضعف وان انحصار سبب التفاوت في
احتمال النقيض ممنوع فينبغي ان يقال في الجواب تلك
الزيادة في الاعتقاد مما يمكن ان يتحقق على تقدير
عدم السؤال بما لا يليق مرتبته بان يعرض عليه الدليل
السمعي بدون ذلك السؤال فيكون طلبها بالسؤال
قبيحا من العقلاء خصوصا الانبياء الخامس من
تلك الوجوه انا اخترنا ان موسى لم يعلم امتناع
رؤيته وهو لا يضر بنبوته فان النبوة لا تتوقف
على العلم بجميع العقائد الحقة وجميع ما يجوز و
ما لا يجوز عليه بل تتوقف على معرفة الامور التي
كان الغرض من البعثة الدعوة اليها وهي وحدانيته

وتكليف عباده باوامره ونواهيه ليحرّضهم على النعيم
المقيم ولا نسلّم ان امتناع الرؤية من ذلك القبيل
او بحثنا وانه نعلم امتناعها ومع ذلك سالوا عنها
ولا يضرّ ذلك بنبوته اذ غايته ان يكون ذلك السؤال
صغيرة وهي لا تمتنع عن الانبياء واقول
قد تقدم في الاستدلال انه على تقدير العلم بامتناعها
يكون السؤال عنها عبثا غير صادر عن العقلاء
وما ذكروه في الاعتراض من انه على تقدير كونه
محرّما يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا اصلا ولا
ملازمة بينهما قطعا نعم لو قلنا في الاستدلال انه
لو كان معلوما لنا بامتناعها يكون السؤال عنها
محرما لتوجه عليه ما ذكروا ويرتبط به واجيب عن
اختيار الشق الاول بان فيه التزام ان يكون النبي
الجاهل بكلام الله دون آحاد المعتزلة ودون
من حصل طرفا من الكلام في معرفة الله ومعرفة
ما يجوز عليه وما لا يجوز هي البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء لا يسلكها واحد من العقلاء كيف والامة

اجمعوا على ان علم الانبياء بذات الله وصفاته
اكمل من علم آحاد الامة واقول للمعتزلي ان
يقول ان اردتم بالالتزام المذكور التزام كون آحاد
المعتزلة ومن حصل طرفا من الكلام ازيد من النبي
الجاهل في تلك المسئلة في جميع الاوقات فظاهر انه
لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام وان اردتم به
التزام كونه ازيد في بعض الاوقات فنقول فلا نسلّم
كونه بدعة شنعاء وما ذكرتم استبعاد وهمي لا استبعاد
عقلي بكون خلاف ما يتعلق به امرا يقينيا غير قابل
للمنع في مقام المناظرة كيف فان العقل يجوّز
ان يكون شغل النبي باصلاح قوم يكون
جبلّتهم على العناد ومخالفته وايذائه وعدم قبولهم
لما يبلغه من الاحكام وتحمّل المشاق سيّما ما وقع
لموسى من قومه مانعا عن التوجّه التامّ الى تحصيل امر
لا يكون بغيته لتبليغ ذلك وكون آحاد المعتزلة
ازيد منه في ذلك في بعض الاوقات لا يخرج نسبتهم اليه
عن ان يكون نسبة القطرة الى البحر المحيط وما ذكر

من ان الامة اجمعت على ان علم النبي بذاته وصفاته
اكمل من علم آحاد الامة ان اريد ان النبي يعلم
كل صفة وان علمه بها اكمل من علم آحاد الامة فالجواب
لا يسلم الاجماع على انه يعلم كل صفة بل نقول
الاجماع على انه يعلم كل صفة بعث لتبليغه وان
اريد ان علمه بكل صفة يعلمه اكمل واشد قوة من
علم الآحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل
صفة وبالجملة ما ذكر في رد الجواب المذكور لا يتم بطريق
المناظرة واما الجواب عن الوجه الثاني فبان المستدل اورد
فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل
في الزمان المستقبل بدلالة ان فلا يخلو اما ان يكون
الجبل في المستقبل ساكنا او متحركا والاول يستلزم
وقوع الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود
الشرط وهو الاستقرار والثاني وهو الاستقرار
حال الحركة محال قال في نقد المحصل وفيه مؤاخذة
لفظية لان المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط
فلا يلزم امكان الرؤية مطلقا بل انما يجب بشرط

يتم به علية العلة فالواجب ان يقال يجب وجود المشروط
عند وجود شرط يتم به علية العلة واقول
كيف خفي على هذا الفاضل ان المراد بالشرط
ههنا الشرط التعليقي والمقام ينادي به وهو ما يتم
به علية العلة الفاعلية وآخرها يحصل من اجزاء
العلة التامة او ما هو ملزوم دون الشرط
الذي هو من مصطلحات الحكماء في زمان الحركة
حتى يدعى انه محال قيل ان الاستقرار المعلق
عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار
بقيد الحركة لانه اضمار في الكلام وتقييد بلا دليل
والاستقرار من حيث هو ممكن واقول
ان ارادوا انه اضمار وتقييد بلا دليل في نفس الامر
بالنسبة الى المخاطب الذي خوطب بهذا الكلام ق
قصدا فاذن فلا نسلم ذلك لاحتمال ان يكون حين
القائه الى موسى الذي هو المخاطب قرينة حالية
دالة على ذلك الاضمار ولا يكون تلك القرينة منقولة
الينا وهذا الاحتمال مانع من افادة الدليل المذكور

اليقين ونحو دفع احتمال الاضمار الذي بينا في
اليقين لا بدّ من قرينة مشاهدة او منقولة دالّة
على انتفاء الاضمار كما ذكرنا في افادة الدليل النقلي
اليقين في الشرعيات ولا نسلّم تحقّق تلك القرينة
فيما ذكرنا من دفع الاضمار المذكور وتحقّق هذا
الاحتمال المنافي لليقين يكفي للمعتزلي في مقام
المناظرة فحينئذ دفع استدلال اهل السنّة عن نفسهم
وان ارادوا انه لا دليل بالنسبة الينا فهو لا يستلزم
ان لا يكون دليلا بالنسبة الى المخاطب قالوا سلّمنا
ان المعلق عليه هو الاستقرار حال الحركة ولكن لا
نسلّم انه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته اذ يمكن ان يحصل ذلك
للجبل بدل حركته نعم انه ممتنع بشرط اتصاف الجبل
بالحركة وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير
ولا ينافي الامكان الذاتي واقول ـــ قرّر في نقد
المحصّل اعتراضهم هكذا فان الجبل حال ما علّقه
الله الرؤية باستقراره كان متحرّكا ومعلوم ان استقرار
المتحرّك حال كونه متحرّكا محال فثبت انّ الشرط ممتنع فلم

يلزم القطع بجواز المشروط فعلى هذا التقرير يمكن
ان يقال لم لا يجوز ان يكون مراد المعتزلي بالامتناع
والاستحالة في قوله ان استقرار الجبل حال الحركة محال
وقوله فثبت ان الشرط ممتنع الضرورة بشرط المحمول
ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم
القطع بجواز المشروط لان الممتنع بالغير قد يستلزم المحال
كما ذكرنا سابقا وزاد الفاضل الشريف في التقرير
وقال فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال
الحركة تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على
استحالته ولا يخفى عليك ان التعليق بالممتنع سواء اريد
بالممتنع الممتنع بالذات او بالغير لا يدل على امتناع المعلّق
بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة اثباتا ومطلوب
الاشاعرة نفيا لان علة الممكن ربما يكون ممتنعا
لذاته فاذا علّق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق
عليه ممتنعا والمعلّق ممكنا كقولنا ان عدم الواجب علّة عدم
المعلول الاوّل هذا واعلم ان اختيار الشقّ الثاني من
الترديد ومنع الملازمة على ذلك التقدير اعني منع كون

المعلّق عليه ممتنعًا بالذات وتسليم كونه ممتنعًا بالغير
وان كان يبطل اعتراض المعتزلة الا انه لا يفيد
الاشاعرة بل انا في مطلوبهم اعني كون التعليق بالممكن
مستلزمًا لامكان المعلق لان الممكن الممتنع بالغير ربّما
يستلزم المحال والثاني من وجهي الجواب ان المقصود
من هذا التعليق عدم وقوع الرّؤية لعدم وقوع المعلق
عليه وليس بيان امكانها او امتناعها من المقصود
في شيء فلا يلزم امكان المعلّق واجيب عنه بانّ الشيء
ربّما لا يقصد من الكلام بالذّات ولكن يلزم منه قطعًا
وههنا كذلك لانه اذا فرضنا وقوع الشرط الّذي هو ممكن
يقع وجود المشروط فيلزم امكانه ايضًا والا فلا معنى
للتعليق واراد الشرط والمشروط لانه منتفٍ
على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق
ربط العدم بالعدم مع السّكوت عن ربط الوجود بالوجود
لانا نقول ان المتبادر في اللّغة من مثل قولك
ان ضربتني ضربتك الرّبط في جانبي الوجود والعدم معًا
لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح قال

في المواقف كلّما ينقلون عليك في المقام الثاني
يدل على وقوع الرؤية دليل على صحتها بلا شبهة فلا
يطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب
واقول قد سبق ان افادة الدّليل النقلي اليقين
انما هو في الشرعيات بمعنى الامور المجزوم امكانها اي
امتناعها الغير المجزوم وقوعها او لا وقوعها فعلى هذا
يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين به بسبب
اليقين بالامكان فلا يتصوّر ان يستدل على الامكان
بالوقوع فلا معنى لقول صاحب المواقف كلّما دل على
الوقوع يدل على الامكان واما الدّليل العقلي على الامكان
فالمعتمد فيه مسلك الوجود وهو انا نرى الاعراض والجواهر
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانّا نرى الطول
والعرض في الجسم ولذلك نميّز بينهما ونميّز الطويل من
الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
بجزئه لما ثبت عندهم من ان الجسم مركّب من الجواهر
الفردة ولو كان قائمًا به لكان قائمًا بتلك الجواهر
فيلزم قيام العرض الواحد بمحلّين او محالّ وانه م

بجزئه دون الجسم يلزم ان يكون ذلك الجزء اكثر حجماً
من جزء آخر فيلزم القسمة وهذا التقرير ولي في تقرير
شرح المواقف انه قال وليسا عرضين قائمين بالجسم
فحصل الدعوى نفي قيامهما بالجسم ثم قال في دليله فالطول
مثلاً ان قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم ان يكون
الجزء اكثر من جزء آخر ولا يخفى انه لا يجري ان يذكر في دليل
نفي القيام بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد
الذي لم يجعله مدعى ههنا ولك ان تتكلف انه اراد انهما ليسا
عرضين قائمين بالجسم وبجزئه ثم نقول قوله انا
نرى الطول والعرض ولذلك نميز الطويل الى محل بحيث
لا ان يجوز التمييز بواسطة الحس الى يدل على ان يكون محسوساً
بتلك الحاسة فانا نميز بين الخشن والاملس بواسطة
اللامسة مع ان الخشونة والملاسة ليستا ملموستين عندهم
وكذا نميز بين البصير والاعمى مع ان العمى ليس من المبصرات
فيجوز ان يكون تمييزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة
من قبيل تمييز الاعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس
بمسموع ويرد على قوله وان قام بالجسم يلزم قيام العرض

الواحد بمحلين انه ان اراد به انه يلزم على تقدير قيامهما
بكل من المحلين ان يقوم العرض الواحد بمحلين اي بكل
من المحلين نمنع الحصر لاحتمال ان يكون قائمين بمجموع
الجزئين من حيث هو مجموع وان اراد انهما على تقدير قيامهما
لهما اعم من ان يكون القيام بكل واحد او بالمجموع يلزم
قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة تحقيقاً
ان العرض المنقسم القائم بالمحل المنقسم لا بد ان يكون
جزء الحال حالاً في جزء المحل فعلى هذا ان الطول القائم
بمجموع الجزئين لا بد ان يكون جزؤه قائماً بجزء المحل الذي
هو الجوهر الفرد فيلزم قيام الطول بالجوهر الفرد لان
جزء الطول طول بالضرورة لان ما لا يكون له مساحة
لا يحصل بانضمامه الى مثله مساحة وكذا ما لا يكون في
جزئه طول لا يحصل بانضمامه الى مثله طول ونظيره ما
قيل في ابطال تركب الجسم من الجواهر الفردة ان ما
لا يكون له حظ من المساحة والبعد لا يكون بانضمامه
الى مثله بعد فلا نتصور حصول البعد الحسي الذي لا بد
منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظ من البعد

الى جوهر آخر مثله وما ذكرناه وان كان حقا مقبولا
عند العقول السليمة الا انه ليست له مساس عن انه يشتمل
بما نحن فيه مع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لانه
مخالف لمقتضى قولهم من تركب جسم ذي بعد من اجزاء
خالية عن البعد هذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما
كنا فيه فنقول فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجواهر والاعراض فهذه الصحة لها علة مختصة بحال
الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم
فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر
مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص
الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح وتلك العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر و
العرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة
التي هي الامور المختصة بالجواهر او الاعراض وهو غير جائز
لما ذكروا في مباحث العلل وتلك العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا ثالث مشترك بينهما مختصا بحال الوجود

قابلا لكونه علة الصحة لكن الحدوث لا يصلح ان يكون
علة لانه عبارة عن الوجود بعد العدم والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة للصحة لان التأثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذا اسقط
العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك
فيكون العلة مشتركة بينهما وبين الواجب وغيره لما
ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات واقول
قوله وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها
عند الوجود وعدم تحققها عند العدم يرد عليه ان
تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي ان لا يكفي في صحة
الرؤية امكان الوجود وليس كذلك فان امكان عوارض
الوجود لا يتوقف على الوجود فان امكان اتصاف زيد
باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على امكانه
وانما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون وما
ذكره من ان الاعراض والاجسام لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة ان اراد به استحالة
كونها مرئية حال العدم فهو لا يقتضي ان يكون صحة الرؤية

في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنه إذا نظر إلى
نفس الشيء يجوز أن يرى بأن يتحقق بدل العدم الوجود
الموقوف عليه وهذا مثل إمكان الوجود فإن الشيء
يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك
صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم فإن
زمان العدم ظرف لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم
ظرفيته لإمكان الوجود المقارن للعدم فكذا ههنا
إن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم
ظرفيته لإمكان المرئية الكائنة في حالة العدم وقوله
والحدوث لا يصلح للعلية منقوض بما قالوا إن الحدوث
علة الاحتياج إلى العلة وأيضا لم لا يجوز أن يكون الحدوث
شرطا لا علة فاعلية كما قال بعض المتكلمين إن الحدوث
شرط الاحتياج وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير
صفة ثبوتية فلا يتصف به العدم لا يجري في الشرط لأنه ليس
مؤثرا وأيضا لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية
الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام فلا يلزم
صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه

من الوجوه وأيضا لم لا يجوز أن يكون العلة الوجود
الممكن أو الوجود بشرط الإمكان وقيد يلزم مما ذكر
أن يصح رؤية الأصوات والروائح وسائر مدركات
الحواس الأخر غرائب صرفة وأجيب عنه بأن الشيخ الأشعري
يلتزم ويقول بصحة رؤية الأمور المذكورة لأن الرؤية
عنده يخلق الله فينا من غير اشتراط شيء فيجوز أن
يخلقها الله في كل موجود إلا أن عادته جرت بخلقها
فيما لا يختص إدراكها عادة بسائر الحاسة والخصم
يشدد عليه النكير ويقول هذا خروج عن حيز العقل
ونحن نقول هذا استبعاد وهمي ناشئ عن العادة حيث
لم يقع العادة في رؤية مدركات سائر الحواس فوقع الوهم
منه أنه يمتنع أن يرى تلك المدركات ولا اعتبار للعادات
في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل
السليم من أمراض الهوى والنظر الخالص عن شوائب التقليد و
اعترضوا على الدليل المذكور بوجوه الأول أنه لا نسلم رؤية
الجوهر والعرض معا بل المرئي من الأعراض فقط وما ذكره من أن
الطول جوهر ليس كما ينبغي بل هو راجع إلى المقدار وأقول

يمكن ان يحدد رؤية الجواهر من الدليل ويستدل على
المطلوب هكذا انا نرى الاعراض المختلفة من الالوان و
الاضواء ولا بدّ لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها
فتلك العلة امّا الوجود او الحدوث او العرضيّة ولا
يجوز ان يكون الحدوث لما ذكرنا ولا العرضيّة لان معنى
العرض الموجود الحالّ في المتحيّز والحلول في المتحيّز هو
الاختصاص الناعت والاختصاص من قبيل الاضافات
الغير الموجودة اذ غير الاكوان من الاضافات ليس من
الموجودات فبقي الوجود وليس بين العدم والمعدوم الغيبي
العدم فرق في امتناع الاتصاف بالثبوت الذي هو صفة
اثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكرها في ورود
النقض بالوجود الذي جعلوه علة لصحة الرؤية لما بطلوا
ما سواه من المختلفات من جهة ان الوجود كما يرى ما ذكر
عدمي لكونه من المعقولات الثانية وفيه في ابطال كون
الطول مقدارا انا اذا لاحظنا تألف الاجزاء من السماء
الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا و
ان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول

الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض
قائم بها وايضا الامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء
شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والّا
لقام المقدار بها وان كانت متناثرة وهو ضروري
البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار
العرضيّ بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها
والّا لكان الشيء شرطا لنفسه فيرجع الطول الى
الاجزاء المتألّفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية
تلك الاجزاء المتحيّزة وهو المطلوب قوله
قوله فعلم انه لا حاجة الخ يرد عليه ان انتفاء الواسطة
في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت
فانا نعلم ان النار حارة بالضرورة بدون
ملاحظة كونها جسما عنصريّا مع ان ثبوت
الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصريّ فلا
يلزم من حكمنا على المركّب من تلك الاجزاء طويلا
بدون ملاحظة شيء من الاعراض ان لا يحتاج في الطول
الى شيء سوى الاجزاء وقوله والّا لقام المقدار الواحد

لها وان كانت متناثرة يرد عليه انه لم لا يجوز ان يقوم المقدار
الواحد بتلك الاجزاء ويكون شرط قيامه بها مجموع
التأليف دون الامتداد فلا يلزم من كون الامتداد
نفس المقدار ان يكون الشيء شرطا لنفسه ولا يلزم
جواز قيام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت
متناثرة اذ المفروض شرطية التأليف الذي لم يوجد
في الاجزاء المتناثرة المنفصلة بمعنى غير المتصلة اتصالا
حسيا وان اراد بالاجزاء المنفصلة الاجزاء التي
يكون بينها مفاصل وان كان بينها اتصال حسي
فان اراد بالامتداد الامر الممتد المتصل في نفس الامر فليس
ذلك حاصلا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء التي لا
تتجزى وان اراد الممتد الحسي فبشرطيته لا يندفع
لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالاجزاء التي
بينها مفاصل ونقول حكم بان الطول والعرض
متميزان بسبب الرؤية ولا معنى لتغيرهما بسبب الرؤية
الا تميز ما يتميز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك
المميز ولا شبهة انه مرجع التميز ليس الجواهر وربما يبقى الجوهر

بعينها مع ثبوت هذا المميز والتميز لنا بواسطة
تعلق الرؤية بالمميز فانا اذا فرضنا تألف الاجزاء
على وجه يحصل الطول فقط ثم غيرنا التأليف
وجعلنا التأليف على وجه يحصل العرض فههنا
لا يمكن ان يقال ان المميز بين الطول والعرض نفس
الجواهر لاتحادهما فيه بل المميز امر آخر متعلق بتلك الجواهر
فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤية
الجواهر اصلا والثاني من وجوه الاعتراض على
الدليل ان الامكان امر عدمي لما ذكر من الادلة والعدمي
لا حاجة له الى علة وقيل في الجواب جدلا انا نعارضه
بالادلة الدالة على كونه وجوديا ولا يخفى عليك ان
غير اليقينيات لا يعارض اليقينيات فان ادلة الوجودية
مغالطات بخلاف بعض ادلة العدمية مثل ان الامكان
لو كان موجودا لتأخر عن وجود موصوفه ضرورة
فيلزم ان لا يكون الامكان سابقا على وجود موصوفه
ولا يكون موصوفه متصفا به حال العدم هذا خلف
فانه برهان قاطع بخلاف ادلة الوجودية بتروك لك

معلوم لمن تتبعها وقيل في الجواب تحقيقاً ان المراد بعلة
صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في
الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية
الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضاً
ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته
واقول ــــ فرق بين احتياج صحة الرؤية الى متعلق
الرؤية وبين احتياجها الى العلة المؤثرة وحكم بان الاول
ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وان فرض كون الثاني
محالاً فهذا صريح في ان الاحتياج الى المتعلق ليس احتياج
الاثر الى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع آخر من الاحتياج
يجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز ان يجامع مع وجوديته
ولا يخفى على المنصف ان احتياج الصحة الى متعلق الرؤية ليس
الا احتياج الاثر الى المؤثر اذ ليس معنى احتياج الاثر
الى المؤثر الا ان المحتاج انما حصل لحصول المحتاج اليه
ولذلك استدلوا على صحة كون العدم اثراً بان عدم
المعلول لعدم العلة ولا شبهة ان صحة الرؤية تحصل
بسبب ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ولا يحتاج الى غيره ولذلك

استدلوا على صحة رؤيته تع بمجرد تحقق متعلق
الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج الى المؤثر عن العلة
لهذا المعنى وايضاً من قال بان العدم لا يكون اثراً
بنى ذلك على ان العدم نفي محض لا تميز فيه وما يكون اثراً
لا بد ان يكون متميزاً فهذا المبنى يجري في الاحتياج الى
ساير العلل ايضاً بان يقال ان ما يكون حصوله
بمدخلية الغير فيه لا بد ان يكون متميزاً عن الغير وما
هو نفي محض لا تميز فيه فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا
يحتاج اليه فالفرق بتسليم استحالة كون العدم اثراً
بناء على ذلك المبنى دون الاحتياج بطريق آخر
مشكل فالاولى في الجواب ان يمنع المقدمة القائلة
ان العدمي لا حاجة به الى العلة وقوله لان المعدوم
لا يصح رؤيته قطعاً يرد عليه انكم قلتم ان الرؤية
حالة انكشافية وان الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على
العلم الحاصل حين التغميض راجعة الى العلم وهي ليست
تأثر الحاسة ولا مشروطاً بها ولا مستلزماً له ولا حاجة
فيها الى المقابلة والكون في الجهة وجوزتم تعلق هذا

النوع الاجلى من العلم بالله وان كان منزها عن الجهة
والبعد والمقابلة فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة
الى المعدوم الجزئي فان ما نعينه العدم لتعلق الرؤية
بالمعدوم ليس الا لاقتضائها المقابلة والجهة وتاثير
الحاسة فاذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعا
من العلم الذي لا يقتضي شيئا منها لم ينقبض العقل عن تجويز
تعلق هذا النوع بالمعدوم وليس الحكم بان المعدوم لا يصح
رؤيته الا حكم وهمي ناش من الالف وما هو المعتاد من رؤية
الموجودات وان الرؤية لا تكون الا بالمقابلة التي تتصور
في المعدوم كما ذكروا مثله في رؤية الروائح وغيرها مما يدرك
بغير البصر والثالث من تلك الوجوه ان صحة رؤية الجواهر
ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية الاعراض اذ لا
يسد كل منهما مسد الاخر والمختلفان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين ولو سلم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع
استحالة تعليلهما بعلل مختلفة فان الواحد بالنوع يجوز تعليله
لها كما ذكروا في مباحث العلل والجواب ان المراد بعلة الصحة
متعلق الرؤية وان المدعى ان متعلق الرؤية ليس خصوصية واحد

٧٠

من الجوهر والعرض فانا اذا راينا شبحا من بعيد
ربما لا يدرك منه الا انه هوية ما وان تلك الهوية اي
خصوصية من الخصوصيات لا يدرك منه اصلا واذا
راينا زيدا فانا رايناه رؤية واحدة متعلقة بهويته
ولسنا نرى اعراضه من الضوء واللون كما يقول الفلاسفة
من ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام
فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم نفصله
الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما
نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها
لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها حين ابصارنا الهوية
ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
من الخصوصيات بل الامر الذي به الامتياز بينها لما كان
الحال كذلك هذا مختار صاحب المواقف واقول
لا يشك عاقل في ان الشبح المرئي انما يرى على امتداد ما
من الطول او العرض وفي جهة ما من الجهات وفي حيز ما
من الاحياز وعلى لون ما من الالوان وان رؤية الشبح
على وجه مخصوص عند العقل ان يكون ذلك المرئي شيئا فانا

خال عن جميع الالوان وان كان ممكنا عندهم لكنه
غير واقع بحسب العادة ولا يشك عاقل في ان ما يرى
من ذي الابعاد والجهات والاحياز لا يرى الا مع رؤية
امتداده ولا يتعلق به رؤية الا من حيث انه متحيز
وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهة
وحيز فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجردا وصادقا
على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والالوان
ولا عمد للعرض لان رؤية الامتداد رؤية الجواهر
فلا بد لما ذكر على ان متعلق الرؤية مما يتحقق في
الواجب وان فرض ان الامر الكلي مما يصح ان يتعلق
به الرؤية فان الامر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية
انما يعم على ما ذكرنا لافراد ذي الابعاد المتحيز الكائن
في جهة المتصف بلون ما ويرد على ما ذكروا انه لو كان
المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي ان يقال وتلك العلة
اما الوجود المطلق والحادث لظهور ان الوجود المشترك
ليس متعلق الرؤية اتفاقا اللهم الا ان يقال اراد بالوجود
والحدوث معنى ما يشتق منهما وايضا المعلوم لنا استحالة

تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتاثير
لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل المختلفة بمعنى متعلق
ذلك الشيء فالمستدل لا يهتم بالاستحالة المذكورة على انه لا بد
لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلائم بكون المراد
بالعلة معنى متعلق الرؤية ولعل صاحب المواقف نسب هذا
الاستدلال الى متاخري الاشاعرة بناء على ما فهموا من كلام
الاشعري ولم يرتضه فغير الاستدلال على ما ذكره الوجه
الرابع من وجوه الاعتراض انا لا نسلم ان المشترك بين
الجوهر والعرض بسوى الوجود والحدوث فان المفهومية و
المعلومية والمذكورية والامكان وسائر الامور العامة
امور مشتركة ايضا واقول لا يخفى عليك ان
التعرض للمعلومية والمذكورية وامثالهما مما لا يضر المستدل
لعمومها الواجب فاذا كانت هي علة الصحة ثبت المدعى
ايضا ولذلك لم يتعرض لها في المواقف وان ذكر في الشرح
واجيب عن الاعتراض بان متعلق الرؤية الذي فسر به العلة
مما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان و
سائر المفهومات العامة لشمولها للعدم لا يكون متعلق الرؤية

واقول لم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق الامكان
المقارن للوجود دون مطلق الامكان الذي يتحقق مع
العدم ايضا وكذا نقول في سائر المفهومات وايضا قد تقدم
كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضى قواعدهم و
الخامس انا لا نسلم ان الحدوث لا يكون علة الصحة لان
الصحة عدمية فيجوز ان يعلل بالعدمي واجيب بان المراد
بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح ان يكون عدميا
واقول ان اراد بكون متعلق الرؤية موجودا ان
متعلق الرؤية موجود خاص جزئي فهو لا يكون مشتركا
فلا يلزم صحة رؤية الواجب وان اراد ان متعلق
الرؤية مفهوم الموجود الكلي المشترك بين الواجب وغيره
فهو ايضا عدمي بلا فرق بينه وبين الحدوث فنفي كون
الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع انه لا فرق
بينهما في كونه عدميا تحكم محض وقيل لا فرق بين الحدوث
والوجود في انهما امران وجوديان اذ المراد بالحدوث
المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميا
فجعل احدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكم واجيب بان

المسبوقية ايضا امر اعتباري فلا يصح ان يرى والا
لم يحتج في حدوث الاجسام الى دليل والوجه السادس
انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف فان
الاشعري جزم بان وجود كل شيء عين ماهيته
وظاهر انه ينفي الاشتراك اذ لو اشترك الكل في الوجود
الذي هو عين الحقيقة الانسانية مثلا لاشترك الكل
في حقيقة واحدة هي تمام ماهيته لكون الوجود المشترك
الذي عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه
لانه وجودها كما انه وجود تلك الحقيقة وكون اتحاد
الشيء بشيء مستلزما لاتحاد ما اتحد مع هذا الشيء
واجاب عنه الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فالدليل الزامي ولما لم
يكن هذا مرضيا عند صاحب المواقف اجاب عن الاعتراض
بان قال لا يشك عاقل في ان مفهوم الوجود ليس عين
مفهوم الانسان بل الشك في ان ذات الانسان
في الخارج عين ذات الوجود وان ما صدق عليه احدهما

عين ما صدق عليه الآخر ولا فالشيخ اراد بالعينية
اتحاد ذواتهما في الخارج وان لا يكون لكل منهما
هوية ممتازة في الخارج وقد ذكر الفاضل الشريف في
شرح المواقف في اول الامور العامة ما يتعلق بهذا
المقام فارجع اليه والوجه السابع انا لا نسلم انه
لو تحقق علة الصحة لتحقق الصحة لجواز ان يكون
خصوصية الاصل شرطا او خصوصية النوع مانعا
واجيب بان المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية ومتعلقها
هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصيات
الهويات والوجود اذ كما في الشبح المرئي من بعيد بلا
ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد
بارتفاع مانع واقول لم لا يجوز ان يكون صحة
كون الهوية المطلقة متعلق الرؤية مشروطا بكونها في
ضمن الممكن او الحادث او يكون كونها في الواجب مانعا
عن صحة كونها متعلق الرؤية ولا نتوقف تصور الاشتراط
والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل نتصور في العلة

بمعنى المتعلق ايضا قال الفاضل الشريف في شرح
المواقف ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي
لاثبات صحة رؤيته تعالى لكونه يلتبس على الفطن المنصف
ان مفهوم الهوية المطلقة المشترك امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته
الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على
تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون
كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي
هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليه ادنى تامل
فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على
الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر
النقلية وقد مر عمدتها واقول لعل الفاضل
اراد بالتكلفات الاخر ما بينا هناك من الاعتراضات على

هذا التوجيه ولا يخفى عليك ان الدليل النقلي الذي
ادعى كونه عمدة الادلة مما لا يفيد اليقين لما مر من
كلماتنا المتعلقة به فتبصر قال في شرح المقاصد
ونقض هذا الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة
بين الجوهر والعرض فلا بد من علة مشتركة ولا
مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة
مخلوقية الواجب والجواب انها اعتباري محض لا
تقتضي علة اذ ليس مما تتحقق عند الوجود وتنتفي عند
العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا
علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو
امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما
النقض بصحة المعلولية فقوي انتهى كلامه واقول
ان اراد بالاعتباري المحض ما يكون محض اعتبار المعتبر و
فرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الامر فظ
ان صحة المخلوقية ليست كذلك وان اراد به الاعتباري
المعدوم الذي لا يوصف بالتجدد والحصول بعد ما لم يكن
وان اتصف الشيء به في نفس الامر كما يشعر به قوله اذ ليس مما

يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم فان المتجدد
عندهم في حكم الموجود الحادث في الحصول بعد ما
لم يكن ولذلك يحتاج الى العلة فلا نسلم كون الصحة
المذكورة ثابتة في حالة العدم ان اريد بالمخلوقية
المخلوقية في حالة العدم وان اريد مجرد المخلوقية
بدون التقييد بها فصحة الرؤية ايضا ثابتة في
حالتي العدم والوجود كما سبق فلا فرق بين الصحتين
اصلا على انا نقول احتياج الاتصاف بالامور
الاعتبارية في نفس الامر ضروري سواء قلنا
انها متجددة اولا وما نحن فيه من ذلك القبيل
وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية الى العلة
من ان الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم
فلا بد من علة مرجحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
مما يجري مثله ههنا فان صحة المخلوقية ثابتة
للجواهر والاعراض وليست ثابتة للواجب والممتنع
فلا بد من علة مخصصة لها لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وايضا لا فرق بينهما في ان لكل من الخلق

والرؤية احتياجا الى المتعلق فاحتياج الصحتين
الى العلة بمعنى المتعلق امر ضروري سواء قيد بانهما
اعتباري محض اولا وقوله سلمنا لان الحدوث الخ
ليس بشيء لان متعلق الرؤية كما يكون موجودا كذلك
متعلق الخلق يكون موجودا البتة فالمانع لعلية
الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليته لصحة المخلوقية
ايضا بلا فرق بينهما على انا نقول ان الحصر المستفاد
من قوله انما هو امتناع تعلق الرؤية الخ ليس بصحيح
لان تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه
صحة التفريع في قولنا صح مخلوقيته فحدث مانع عن
علية الحدوث لتلك الصحة بل نقول عدم تقدم
الحدوث على تلك الصحة وهو الذي يدل عليه عدم صحة
التفريع في قولنا حدث فصح مخلوقيته مما يمنع من علية
الحدوث لها وقوله واما النقض بصحة الملموسية فقوي
ليس كما ينبغي لان ملموسية الجوهر غير مسلم نعم يدرك
الجوهر بواسطة الملموسية ولكن يجوز ان يكون ذلك من
جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فانه ذكر ان الطول

مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور ان يقال انه
ذلك في اللمس **المقام الثاني** في وقوع الرؤية
وما يتعلق به من ادلته واستدل عليه بقوله تع وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج فيه
ان النظر قد يطلق بمعنى الانتظار وتعديته بنفسه
قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم بمعنى انتظرونا
وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ينتظرون
وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله بفي يقال
نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وقد
يطلق على معنى التعطف والرأفة وصلته اللام
يقال نظر فلان لفلان اي تعطف ورأف به
وقد يطلق على معنى الرؤية ح ويستعمل بالى قال
الشاعر   نظرت الى من حسن الله وجهه
والنظر ههنا موصول بالى فوجب حمله على الرؤية
فان قلت النظر الموصول بالى لا يلزم ان يكون بمعنى
الرؤية حتى يجب ان يحمل ههنا عليها فانه ربما استعمل
بمعنى التوقع والرجاء يقال انا الى فلان ناظر ما يصنع بي

يريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل
وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما
فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية أنهم يتوقعون النعمة
والكرامة الا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون
ولا يرجون الا اياه ومما يؤيد هذا المعنى أن تقديم
المفعول أعني الى ربها يدل على الاختصاص تحقيقا
كما هو الظاهر فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى
لأن نظرهم ليس مقصورا عليه في ذلك اليوم بل يرون
الخلائق وكون الرؤية أقرب المعاني المجازية على
تقدير كون النظر مجازا فيها كما يدل عليه قول
الفاضل الشريف حيث قال فوجب حمله على الرؤية
بل على تقليب الحدقة يعارضه تبادر الاختصاص
الحقيقي من تقديم المفعول فلا يرجح الحمل على الرؤية
على الحمل على معنى التوقع قلت ليس تبادر الاختصاص
الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول
بإلى فإن النظر المستعمل في الرؤية ملحق بالحقائق في
الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك

ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص بجميع
أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحققه لحمل النظر
على الرؤية وأنا أتعجب من صاحب الكشاف ومتابعيه
هؤلاء فإنه صرح في مواضع بأن ظرف اللغو وإن كان
حقه أن يتأخر عن عامله الا أنه قد يتقدم للاهتمام بشأنه
ومن جملتها ما ذكره في قوله تعالى لم يكن له كفوا أحد حيث قال
قدم الظرف ههنا وإن كان حقه التأخير لأن
الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري و
هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك
أهم شيء وأعناه وأحقه بالتقدم وأحراه وجعل
الظرف فيما نحن فيه محمولا على الاختصاص وجعل
ذلك مانعا من حمل النظر على الرؤية وإن فرض
صحة رؤيته وجعله منشأ لحمله على معنى التوقع
مع كونه بعيدا مع أنه يمكن أن يقال في تقديمه مثل
ما يقال في تقديم الظرف في لم يكن له كفوا أحد إذ الكلام
سيق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم
وظاهر أن هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان

اهمّ شيء واعناه واخصّه بالتقديم واحراه ولا داعي
الى ما ذكر ههنا الّا قصد مخالفة اهل السنّة في
المبالغة في ذلك والتجنّب عمّا فاكهوا بابلغ ما يمكن
واسأل الله هداية الهداية ونعوذ به من الغباوة و
الغواية واعترض على الدليل بوجوه الاول انا لا نسلّم
ان الى ههنا صلة النظر بل هو بمعنى عند او واحد الآلاء
ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى آتية نعمة
ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمه واجيب عنه
بان انتظار النعمة غمّ ومن ثم قيل الانتظار موت
الاحمر فلا يذكر الآية على البشارة مع انها سيقت لها
واقول الانتظار انما يكون غمّا اذا لم يعتقد حصول
المطلوب المنتظر او اعتقد حصوله في الزمان البعيد
واما الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب
عن قريب فلا نسلّم كونه الما وما قيل من ان سبب الغم
في الانتظار فوات المطلوب فاذا كان المطلوب فائتا
كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلا ممنوع ورد
لان فوات المطلوب الذي لم يعلم حصوله ربما يزول

فيحصل بذلك السرور اذا حصل الاعتقاد بحصول
ذلك المطلوب وان لم يكن المطلوب حاصلا بالفعل
ايضا وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا
فانه اذا بشر زيد بانه يكون سلطانا غدا واعتقده
وانتظر الى الغد اتحسب انه يتألم ويغتم بالانتظار
الى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد ولا يحصل
السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد
وانكاره مخالف لما يقتضيه الوجدان الصحيح فاذا
كان انتظار السلطنة الدنيوية الدنية موجبا
للسرور فانتظار السلطنة الاخروية السنية المقرونة
باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الاولى
ولنوضح ما ذكرناه بما نقول اذا قيل لك في مقام
البشارة انتظر انت السلطنة الآتية لك الى الغد
هل يمكن ان يرد عليك بهذا الكلام الحزن ولا يقع
بسببه السرور وتخطئ من تكلّم به في مقام البشارة
وما ذكروا من ان الانتظار اشدّ من موت الاحمر فالمراد به
هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولا قريبا

ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في شرح المقاصد من ان سوق الآية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم في غاية الفرح والسرور
والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك
بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم
والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان
مع القطع بالحصول ليس كما ينبغي وقد اجيب ايضا بان
كون الى بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة فلا شبهة في
بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولذا لم يحمل الآية عليه ائمة التفسير في القرون الاولى والثانية
بل اجمعوا على خلافه فالثاني من وجوه الاعتراض ان
النظر الموصول بالى قد جاء بمعنى الانتظار قال
الشاعر • وشعث ينظرون الى بلال •
كما نظر الظماء حيا الغمام • ومن المعلوم ان العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه
على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات
اتيانه بالظفر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون
عطاياه انتظار الحجاج طلوع هلال والجواب انا لا
نسلم ان النظر فيما ذكر من الابيات بمعنى الانتظار
ففي الاول بمعنى الرؤية والمعنى وشعث ترون بلالا
كما ترى الظماء ما يشتاقونه ويطلبونه ولا امتناع
ان يحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية
بطريق الحذف والايصال ويحتمل ان يكون مجازا
من التوجه والالتفات طلبا للمراد فالملزوم على الاول لازم
او يكون محمولا على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا
مثله عن صاحب الكشاف وفي الثاني بمعنى الرؤية ايضا
والمعنى وجوه ترون جهة الله اي العلو فانها في
العرف تسمى بجهة الله او يكون المضاف محذوفا
اي ترون انصار الله من الضرب والطعن الصادر من
من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم
بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات
يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة

لانهم بطن من بكوين وائل واراد بالوحي مسيلمة
فانهم يسمونه رحمن اليمامة فالجواب على هذا ظاهر
ويحتمل ان يكون بمعنى التوجه مجازا او بمعنى التوقع
والرجاء وفي الثالث ايضا بمعنى الرؤية اي يرون
سحابه ويستعمل النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية
كما ذكرناه واقول تشبيه رؤية سحابه الحديقة
طلوع هلاله ليس بحسن لان رؤية هلاله رؤية امر خفي
وانها تشتهر بها وانما يشبه بها رؤية الامور الخفية
فلا يحسن في مقام المدح بالجود وشموله لكل الخلائق
فالوجه ان يقال النظر بمعنى التوجه والالتفات
او بمعنى التوقع والرجاء قيل ولو سلم مجيئه مع الى بمعنى
الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لانها سيقت
لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق
واقول قد سبق ما يتعلق بذلك ويمكن ان يقال
ايضا ان استناد الاشياء الى الله تع فالنعم الحاصل
عقيب الانتظار فعل الله فيجوز ان يستند السرور اليه
عقيب الانتظار ايضا وغايته ان يكون ذلك على خرق العادة

وافعاله تع في تلك الدار في الاكثر على خرق العادة
الجارية في هذه الدار فيجوز ان يقصد بالاخبار
بالانتظار بقرينة المقام تبشير المؤمنين ولا
يلزم ان يكون التبشير موافقا لفعله العادي
وايضا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار
لكن يكون الكلام تمثيلا مسوقا لتشبيه حالهم
بحال من يجزم بشيء معتد به فينتظر في حصوله
لاشتراك كل منهما في ان المطلوب فيهما اعز الاشياء
ومطمح النظر ولا شبهة ان الخبر بطلب المجزوم
وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور
وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسق الكلام له لا
يستلزم ان لا يدل ما ذكرنا قلت ما ذكرته كله امور
بعيد الايصال اليه الا بدليل ظاهر ولا دليل
عليه ههنا على ان القول بان النعم من افعال الله
فيجوز ان يخلقه عقيب الانتظار مبني على ان يكون
النعم من الموجودات وهم لا يقولون به الثالث
ان النظر الموصل بالى حقيقة تقليب الحدقة الى الموقف

اذ يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان متناقضاً ويقال ولم ازل انظر الى الهلال حتى
رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
وانظر كيف ينظرون الى فلان والرؤية لا ينظر اليها
وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تع وتراهم ينظرون
اليك ويدل عليه ايضاً ان النظر الموصول بالى ربما
يوصف باوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي احوال تكون
عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وهي شدة الوجل.
والتحير والذل والخشوع فاذا كان النظر حقيقة في
تقليب الحدقة لا يكون حقيقة في الرؤية والا لزم الاشتراك
فيكون استعماله في الرؤية استعمالاً مجازياً ومع نقول
هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز ان
يراد ناظرة الى نعم الله واذا كان اللفظ محتملاً لكل
منهما فلا بد لترجيح احدهما من مرجح ولا مرجح ههنا
يعين المجاز المذكور واجيب عنه بان النظر الموصول
بالى حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
حقيقة في غيرها وما استدل به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فممنوع

كون كله كلام العرب الموثوق بعربيتهم ولو سلم
فيمكن ان يحمل بعضه على حذف المضاف وايضاً
يمكن ان يقال انها مجازات عن تقليب الحدقة من باب
اطلاق المسبب على السبب وكذا ذلك لمن له ادنى
مسكة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي يدعونه
في الآية لا بد ان يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الاضمار
الذي يحتمل وجوهاً كثيرة كنعمة الله وجهة الله و
اثار الله ولا قرينة ههنا تعين بعضها فوجب المصير
الى المجاز المتعين وايضاً تقليب الحدقة بدون الرؤية
لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليب الحدقة مع الرؤية
يكفيه التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار تقليلاً
لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سبباً
عادياً للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور
فيحمل الآية على التجوز بلا اضمار شيء واقول
ما ينقل من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية اعني قول
الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه ليس صريحاً
اذ لا يحمل النظر على معنى الانتظار فانه اجاب

عن تلك الادلة تحمل فيها على معنى تقليب الحدقة مجازا
النظر
لكن لك ان تقول ههنا لم لا يجوز ان يكون معنى
النظر الحقيقي تقليب الحدقة ويستعمل في البيت في
معنى الرؤية مجازا فلا يدل البيت على ان معنى النظر
الحقيقي هو الرؤية وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر
في قوله تعالى الى ربها ناظرة على تقليب الحدقة المؤدي الى
الرؤية فانه يدل على ان النظر المعدى بالى معناه
تقليب الحدقة المؤدي الى الرؤية لا نفس الرؤية والا
لم يكن لذلك الاضطراب وجه فادعاء كون الرؤية
نفس معناه ههنا مخالف لمختاره هناك قوله وعلى
تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي لعنوا واد
يجب حمله في الاية على الرؤية يرد عليه انا لا نسلم ان
معنى تقليب الحدقة ليس مرادا في الاية لم لا يجوز ان يكون
محمولا على تقليب الحدقة المؤدي الى الرؤية كما حمله عليه
في قوله تعالى انظر اليك وعدم تصور تقليب الحدقة
بالنسبة اليه لا ينافي ان يحمل اللفظ عليه لكن يحمل
الاية على التشبيه بان شبه حالهم في مشاهدة جماله

الله تعالى من تقليب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل
عليه قوله تعالى انظر اليك وقوله لو حمله على
الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة يرد عليه
ان اضمار النعمة اظهر من اضمار غيرها الذي
يناسب هذا المقام لان الكلام سيق لبيان المؤمنين
في مقابلة بيان سوء حال الكفرة وظاهر ان مشاهدة
انوار الله مما يشترك فيها الكفرة وان النظر الى
جهة الله لا يفيد البشارة الا بملاحظة امر زائد
على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة ان الجهة منظورة
تتوقع ظهور النعم منها واذا اضمر النعمة لا
يحتاج الى ملاحظة امر زائد على المضمر فيكون اولى
من سائر المحتملات فيكون هو المتعين من بين
وبما ذكرنا من الاحتمالات ظهر ان امثال هذا الدليل
من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسئلة التي هي من
المسائل العلمية ولذلك قال صاحب المواقف
ولا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد الا
ظنونا ضعيفة ومع لا يصلح للتعويل عليها في المسائل

العلمية التي يطلب فيها اليقين واستدل على المطلوب
بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكره تعالى
في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرءون عن حجاب
فيلزم رؤيتهم والقول باضمار الثواب قول بما
لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الاول فان
الحجاب ربما يستعمل في الحجاب القلبي كالعمى في العمى
القلبي فلا تعويل على هذا الدليل ايضا قال في شرح
المواقف المعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا
اجماع الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية
المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين
على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع يفيد
اليقين واقول ان ما ذكره في آخر الموقف الاول يدل
على ان الدليل النقلي على وقوع شيء انما يفيد اليقين بعد
ان علم امكانه بمجرد العقل وما ذكره ههنا يدل على
ان الامكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف
على الدليل العقلي المقام الثالث في شبه المنكرين
فهي منقسمة الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث

الاولى شبهة الموانع وتقريرها انه لو جازت
رؤيته لجازت في الحالات كلها لان الامكان
حكم ثابت اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور
انفكاكه عنه في شيء من الازمنة وح يلزم جواز
رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيناه
والتالي باطل بيان الملازمة انه لا بد من حصول
الشيء عند اجتماع شرائطه ولا شبهة ان شرائط
الرؤية تكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز
رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن لان شرائط
الرؤية على ما ذكر في المواقف في هذا الموضع ثمانية
الاول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء جائز الرؤية
مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه
ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم و
الغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته
للباصرة او كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الاعراض
فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة والرابع عدم

غاية الصغر والخامس عدم غاية اللطافة اى
ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا والسادس
عدم غاية البعد والسابع عدم غاية القرب
والثامن عدم الحجاب الحايل وهو الجسم الملوّن
المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون
مضيئا لذاته او بغيره ولم يذكره فى هذا الموضع لكونه
مذكورا فى بحث الكيفيات وانه يمكن ادراجه فى خصوص
الكثافة المعتبر فى الشرط الثانى ثم لا يعقل من هذه
الشرائط فى حقه تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية
وهما حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والا
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن
لا نراها وانها سفسطة واقول ان اراد
بقوله لو جازت رؤيته لجازت الآن انه لو جازت
الرؤية لجازت رؤيته الواقعة فى الآن بان يكون
الظرف ظرفا للرؤية دون الجواز فالشرطية ممنوعة
لان المطلق اعنى جواز الرؤية فى الجملة وهو الذى
يدعى الخصم سلبه لا يستلزم المقيد اعنى جواز الرؤية

فى هذا الوقت وكون سبب الجواز المذكور هو الكثافة
او لازما انما يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز
المسبب دون جواز المقيد الذى لم يعلم ثبوته
وسبب ثبوته بعد وان اراد انه لو جازت الرؤية
لجازت جوازا فى الحال وان كان ذلك جوازا فى
الجملة بان يكون الظرف ظرف الجواز دون الرؤية
فالشرطية مسلمة ولكنها يفيد المطلوب لظهور
ان جواز الرؤية فى الجملة فى هذا الوقت لا يستلزم
جواز الرؤية الواقعة فى هذا الوقت وايضا ان
اراد ان شرايط جواز الرؤية مطلقا اى سواء
كان فى الغايب او الشاهد هذه الثمانية
فبطلانه ظاهر لان الامور الستة ليست شرطا
للغايب بداهة وان اراد ان شرايطها فى الشاهد
هذه الثمانية فهذا لا يفيد حصر شرايط مطلق
الجواز فيها لجواز ان يكون للغايب شرط آخر
منتف فى هذا الوقت وايضا اعتبر فى الشرط الثانى
كون الحاسة ملتفتة الى المرئى وهذا الالتفات هو

الشرط الذي عبّر بعضهم عنه بالقصد الى الاحساس
وجعله شرطا مستقلا ولا يخفى عليك ان القصد
الى الاحساس ليس بلازم في الرؤية اذ من المعلوم انّا
اذا كنّا في بيت مظلم وادخل فيه سراج حال كون
عيوننا مفتوحة نرى الضّوء في ذلك البيت سواء
قصدنا الاحساس اولا وليس بين الرّؤية وادراكات
ساير الحوّاس فرق في هذا فانّ النّار اذا جعلت
مماسّة بيد شخص قسرا يدرك ذلك الشخص حرارتها
سواء قصدا ولا وكذا الحال في سايرها وليس لضمّ
الحضور الى الجواز وجعل مجموعهما شرطا ثانيا دون
غيره وجه تخصيص فان قلت حصر سبب الجواز في
ذاته او صفته اللازمة واستدلّ بثبوت احدهما
في الآن على ثبوت الجواز فيه وهذا يدلّ على انّه جعل
احدهما علّة تامّة للجواز وليس كذلك لانّ صحّة
كون الشيء مرئيّا لشخص كما تتوقّف على ذات المرئيّ
او صفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي
او صفته اللازمة ولذلك يمتنع ان يرى الشيء اذا كان

الرائي معدوما مسلما قلنا اراد ان سبب الرؤية
الّذي من جهة المرئيّ هو الذّات او الصّفة اللازمة
ولم يتعرّض للسّبب الذي من جهة الرّائي من وجوده
وامكانه لظهور تحقّقه الآن واجيب عن الشبهة
بان دليلكم وان دلّ على وجوب الرّؤية عند اجتماع
تلك الشرائط لكن عندنا ما ينفيه وهو انّا نرى
الجسم الواحد متفاوت المقدار صغرا وكبرا بحسب
القرب والبعد وما ذلك الّا من جهة انه نرى
بعض اجزائه فقط في صورة بعده مع ان جميع الشرايط
حاصل بالنّسبة الى ذلك الجزء الغير المرئي ايضا
لا يقال لا نسلّم حصول جميع الشرايط بالنّسبة
الى جميع اجزاء المرئيّ المذكور لانّ طرفي المرئيّ ابعد
بالنسبة الينا من الجزء الاوسط لانّ الخطّين المتقاطعين
الخارجين من العين المتّصلين بطرفي المرئيّ كساقي
المثلّث قاعدته سطح المرئيّ اطول من خطّ خارج من
العين الى وسطه قايم على سطحه يقسم المثلّث
المذكور الى مثلثين قايمي الزّاوية الواقعة عن جنبي الخطّ

القايم لانه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين
وكل واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي
المرئي وتر لزاوية قايمة ووتر القايمة في المثلث
اطول من وتر الحادة لانا نقول تفاوت اجزاء
المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لاينافي تحقق
الشرايط بالنسبة الى الجميع وانما يكون كذلك
ان لو كان الجزء الابعد في مرتبة البعد المفرط المنافي
للرؤية وليس كذلك فانا لو فرضنا تفاوت الخطوط
المذكورة ذراعا ولا شك ان هذا التفاوت ليس مما
يوجب البعد المفرط والا يلزم ان لايرى ذلك الجسم
اذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان
يكذبه وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت
المذكور بحسب رؤية بعض الاجزاء ورؤية كلها بل بحسب
ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في راس الحدقة
بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين بها وعدم
زيادته فان القايل بالانطباع قال ان المرئي
اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين

الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي
يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم صورة المرئي
فيها فاذا بعد المرئي اكثر مما فرض كانت الزاوية التي
من الخارجين من البصر الواقعين على طرفي
المرئي آخر اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل
الصحيح فيرتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى
فيرى اصغر وكلما تزايد البعد قل انفراج الخطين
فيتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان
لشدة قرب احدهما من الآخر عند البصر كانهما خط
واحد فينمحي الزاوية ويبطل الرؤية وكلما قرب المرئي
ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية اكبر فيرى اكبر
زيادة الانفراج الى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية
ولا يخفى عليك ان ما ذكره الفاضل مع كونه مبنيا
على القول بالانطباع الذي ليس اظهر الاقوال في الابصار
وان القول بخروج الشعاع اظهرها يرد عليه انه
لا شك ان رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس
الرؤية او لازمها لا يتصور بدون رؤية اجزائه

وان كانت رؤيته اجمالية فرؤية الاجزاء اما ان يكون
رؤية بعضها او كلها فان كان الاول ثبت مدعانا
من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها وان
كان الثاني فان كانت رؤية الاجزاء على ما هي به
فلا نتصور التفاوت بداهة سواء تفاوت صغر
الواحد او لا فان كان رؤية كل جزء او بعضه اقل مما
هو عليه يلزم انقسام الجزء وان كان رؤية كل اكثر
مما هو عليه بمثله او بازيد يلزم ان لا يرى الا ضعفا
ضعفا او ازيد ورؤيته باقل موجب الانقسام ورؤية
بعضه على ما هو عليه وبعضه اكبر منه يستلزم الترجيح
بلا مرجح واقول فيكفينا ان الاجزاء الوسطية
اقرب من الاجزاء الطرفية فلم لا يجوز ان يرى الاجزاء
الوسطية اكبر منها ويرى الاجزاء الطرفية على ما هي
عليه فلا يلزم من كون بعضها مرئيا على ما هو عليه
وبعضها اكبر منه الترجيح بلا مرجح فتامل ما فيه
فان قلت كيف يتصور رؤية الاجزاء التي لا تتجزى
فان من جملة شرايط الرؤية ان لا يكون المرئي في غاية

الصغر قلت ارادوا بغاية الصغر التي جعلوه
مانعا من الرؤية غاية الصغر التي لا تكون في ضمن
الغير الصغير واما ما يكون في ضمن الغير الصغير المرئي
فرؤيته في الحد المرئي ضرورية ولا يلزم من عدم
القدرة على تفصيل الاجزاء المرئية ان لا تكون مرئية
كما مر في رؤية الشبح المرئي من بعيد ثم نقول
ان اراد بقوله ان لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها انه اذا لم يجب الرؤية عند
اجتماع الشرايط وجوبا عقليا لجاز ان لا نرى
الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود
شرايط رؤيتها جوازا ذاتيا فالشرطية مسلمة
ونمنع بطلان التالي لان رؤية الجبال الشاهقة
مع وجود تلك الشرايط امر عادي كساير العاديات
فيجوز خلافه جوازا ذاتيا وان لم يقع ولم يحتمل
لذلك عند العقل وكذا الحال ان اريد بجواز وجود
الجبال الشاهقة انه يجوز وجودها في نفسها
ونحن لا نراها وايضا يكون القضية ح اتفاقية

منه قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرايطها لكان
العالم ممكناً وان اريد بالجواز العقلي بمعنى ان العقل
لا يجزم بعدم ثبوت الجبال وبعدم رؤيتها عند
تحقق الشرايط فالملازمة ممنوعة وان اراد انه اذا لم
يجب الرؤية عند تحقق تلك الشرايط وجوباً عادياً لجاز
ان يكون كذلك فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي
وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد صغيراً
لعدم رؤية بعض اجزائه فان الشرايط متحققة هناك
بدون الرؤية فجاز ان لا نرى الجبال الشاهقة على
تقدير وجودها وما ذكرتم ليس الا استبعاداً مجرداً
فلا يفيد وقال في شرح المواقف ان كان مأخذ
الجزم بعدم الجبال المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية
عند اجتماع شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد
العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله
هذه المسألة ولانه يجر الى ان يكون هذا الجزم نظرياً
مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً واقول انما يتم
ما ذكره ان لو كان المراد بقوله الشك لجاز ان يكون

بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز
العقلي بمعنى الاحتمال وهو ممنوع بل الظاهر
ان يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة
مع اجتماع شرايطها وقوله ولانه يجر ان يكون
هذا الجزم نظرياً يرد عليه ان توقف الجزم على تلك
المسألة لا يستلزم النظرية فان الحدسيات والقضايا
الفطرية القياس تتوقف على مقدمات مع كونهما ضرورية
وقد اجيب عن الشبهة بانا سلمنا وجوب الرؤية
عند اجتماع الشرايط المذكورة ولكن لا نسلم وجوبها
عند اجتماعها في الغايب لان ماهيتي الرؤية
في الشاهد والغايب مختلفتان فجاز اختلافهما
في اللوازم واقول ان الاحساس عند الاشعري
هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بان الرؤية
انكشاف مخصوص ولا شبهة ان العلم المتعلق بالشاهد
انما يتميز عن العلم المتعلق بالغايب بسبب التعلق
بالشاهد وهو امر خارج عن ماهية العلم وكيف لا
فان المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل

فاذا فرضنا في الغايب مثل هذه الرؤية يكون المرئي
هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية
ان يقال ان رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية
اذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في افراد صفة ذات
اضافة كالعلم اذا كان متعلقات تلك الافراد متحدة
كافراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد الا بالاجمال
والتفصيل واذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار
لا يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بان
رؤية الشاهد مطلقا مخالفة بالماهية لرؤية الغايب
مطلقا ويمكن ان يمنع القول بان تميز رؤية الشاهد
عن رؤية الغايب بالاضافة الى المرئي ويقال لا نسلم
ذلك لم لا يجوز ان يكون العلمان متميزين بذاتيهما
او بمقوميهما لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا ان عدم
التفاوت بالاجمال والتفصيل الى خصوصيات الهويات
لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية
فانه يجوز ان يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة
الغايب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد مشتركا

في تعلق العلم الاجمالي بمطلق الهوية وبكونه كذلك
التفاوت تفاوتا في الماهية الثالثة من تلك
الشبه شبهة المقابلة وهي انا علمنا بالضرورة
بالتجربة انه لا بد في الرؤية من المقابلة او ما في
حكمها كالمرئي في المرآة ولا يتصور ذلك في الله تع
والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقا فان
الاشاعرة جوزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في
حكمها وقوله للعلم الضروري بالتجربة ليس بشيء
اذ التجربة انما يفيد اللزوم والمقارنة في هذه العادة
وهو لا يفيد الشرطية اصلا وقال في شرح
المقاصد والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة
للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه واقول
قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية ان الانسان
اذا راى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع
صورة في المرآة والا لكانت منطبعة في موضع معين
منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب الاخرى

ان الحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار
ولم يختلف باختلاف الرائي من مكان الى آخر لكنك
ترى صورة الشخص يختلف مكانها في الماء او المرآة
بحسب انتقالك وما ذكرنا من ان المرئي في المرآة
هو الوجه دون الصورة المنطبعة مبني على هذا
الدليل الثاني للانطباع في المرآة الثالثة
من الشبه شبهة الانطباع وهي انه لا بد في الرؤية
من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى والجواب
منع ما مر من منع كونه شرط الرؤية ولا مرية اما
مطلقا او بالنسبة الى الغايب واما الشبه
السمعية فالرابع الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان معنى الادراك بالبصر لغة هو الرؤية
او هما مترادفان ولا يجاز ان يقال ادركت
ببصري ولم اره ورايته وما ادركته ببصري
وهذا النفي عام لجميع الابصار بواسطة اللام الجنسية
في مقام المبالغة وعام لجميع الاوقات لان نقيضه

اعني تدركه الابصار قضية مطلقة لا تفيد
العموم في جميع الاوقات فيكون هو عاما لجميع
الاوقات لان نقيض المطلقة هو الدائمة واذا ثبت
هذه المقدمات يلزم ان لا يرى شيء من الابصار
في شيء من الاوقات وهو المطلوب وايضا انه تعالى
نفي ادراك الابصار عنه تمدحا في اثناء المدايح
وما كان نفيه من الصفات مدحا يكون ثبوته
له نقصا فيجب تنزيه الله عنه فيمتنع ثبوت المرئية
له تعالى وهو المطلوب واجيب عنه بوجوه الاول
ان الادراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا مما
يلزمها بل هو رؤية الاشياء على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي لان الادراك حقيقة في البلوغ و
اللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله تعالى
قال اصحاب موسى انا لمدركون اي ملحقون واما في
في الزمان كما يقال ادرك قتادة الحسن واما في
صفة وحالة كما يقال ادرك الغلام اي بلغ و
ادركت الثمرة اي وصلت الى النضج ثم نقل الى ابصار

الشيء المثبت هو الرؤية بمعنى اللحوق فيه كان البصر
قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل
اليه فلذلك تناوله ولم تتناول غيره واما ابصار
الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا لا تتحقق فيه معنى
البلوغ فلا يصح الادراك عليه واذا كان معنى الادراك اطلاق صح
الرؤية المخصوصة التي لا يتصور نسبتها الى الرب تعالى يكون نفي
الادراك في الاية نفي الرؤية المخصوصة وهو لا يستلزم
نفي الرؤية المطلقة وقوله ولا يصح نفي احدها مع
اثبات الآخر فلا يجوز ان يقال رايته وما ادركته
ببصري ولا عكسه ليس بشيء لان من قال ان الادراك اخص
من الرؤية كيف يسلم امتناع الاول واقول قوله
واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا الخ
يرد عليه انه ان اراد انه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في
نفس الامر فهو لا ينفي تحقق البلوغ المتوهم فانه يجوز ان
يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتحقق من بعد
عن جنابه ويتحقق قطع تلك المسافة بسبب مباشرة
اسباب الرؤية من العبادات اللائقة بجنابه المقدس

منه ويتحقق البلوغ بعد قطع تلك المسافة بالكلية
ويتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في اطلاق
الادراك على رؤيته وان اراد انه لا يتحقق فيه
البلوغ وان كان ذلك امرا متوهما فلا نسلم ذلك
على انا نقول يكفي في اطلاق الادراك عليها
تحقق معنى البلوغ في بعض افراد الرؤية واجيب
عن الوجه الاول من وجهي الاستدلال بان قوله
لا تدركه الابصار يحتمل ان يكون رفع الايجاب
الكلي بان يلاحظ الايجاب الكلي اولا ثم يرد عليه
النفي وح لا احتجاج لهم علينا فانا قائلون بان
الكفار لا يرون ويحتمل ان يكون النفي نفي الادراك
على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي فانه المتبادر من
اطلاق الادراك بالبصر لكثرة استعماله فيما يطابق
العادة وما ذكرنا انما يثبت ان اريد باللام الاستغراق
والا يكون القضية سالبة مهملة في قوة السالبة
الجزئية بمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص
النفي بالبعض يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض

فالآية حجة لنا لا علينا وعلى تقدير تسليم عمومها
للأشخاص فلا نسلم عمومها للأوقات لأنها سالبة
مطلقة وهي أعم من السالبة الدائمة وما ذكرتم
من أن يدركه الأبصار موجبة مطلقة فيكون
نقيضها سالبة دائمة ممنوع لجواز أن يكون الأمر
بالعكس بل نقول إن الظاهر هو عكسه لأن قوله
في مقابلة هذا النفي وهو يدرك الأبصار دائمة
فافهم وأقول قوله يدل بالمفهوم على الإثبات
للبعض محل نظر لأن القضية المهملة والقضية
الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهومهما الصريح
السلب الجزئي والتعرض للنفي عن البعض وتخصيصه
بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح
المحتمل للسلب الكلي والسلب عن البعض مع الإيجاب
للبعض فيجوز كون مفهومهما مستلزما للسلب الجزئي
لا يلزم دلالته بطريق المفهوم على ما يدل عليه
السلب الجزئي بطريق المفهوم فلا يكون فيما ذكر
حجة لنا إنما يكون حجة أن لو كان السلب الجزئي

صريح مفهوم القضية والجواب عن الوجه
الثاني للأشعري لا سند له إنا لا نسلم أن ما كان من
الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا فإن
من الصفات الاعتبارية العارضة له تع ما
يكون بسبب فعله كالمعلومية العارضة له بسبب
خلق العلم في عالم ذاته وكونه مرئيا من ذلك القبيل
لأنه إنما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرائي
ونحن نقول لم لا يجوز أن يكون كونه مرئيا وخلق
الرؤية في عباده مما يمدح به من أنه إفاضة للغير
وأنه ينكشف ظاهرا كظهور المحسوسات ويمدح بعدم
خلق الرؤية وعدم كونه مرئيا من جهة أن عظمته
وكبرياءه بحيث احتجب عن أعين الناس كما كان
شأن الملوك في الشاهد وقال في شرح المواقف
بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لأنها لو امتنعت
لما حصل المدح بنفيه فإن المعدوم لا يرى حيث
لا يمكن له ذلك وإنما المدح به للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء كما في الشاهد وأقول المدح في التحقيق

بمنشاء الامتناع الذي هو التعزز ويدل عليه قوله تع
وهو اللطيف قال في الكشاف اي يلطف عن ان تدركه
الابصار ولا شبهة ان المعدوم لا يشاركه في ذلك
المنشاء وهذا مثل قوله تع لم يلد ولم يولد فان المعدوم ايضا
وان كانت له مشاركة له في هذين الصفتين الا انه
يمدح به باعتبار منشاءهما اعني التعزز فان المدح
لهذا الطريق شايع في مجاري العادات هذا
واعلم انه لم يرد ان سلب الممتنع عنه تع مطلقا
ليس مما يمدح به حتى يرد انه يمدح بامثال ذلك من
نفي الشريك واتخاذ الولد مثلا الذي يمتنع في حقه
بل اراد سلب الممتنع الذي يكون المعدوم وما لا يكون
له شرف ومنزلة في العقول شريكا له في ذلك ولا
شك ان نفي الشريك في الوجوب ليس مما يشترك
فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتعزز ليس فيه اشتراك
شيء ليس له شرف الشبهة الثانية انه تع ما ذكر
سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا استعظمه وذلك
في ثلث آيات الاولى قال الذين لا يرجون لقاءنا

لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو كانت الرؤية ممكنة
لما كان طالبها عاتيا متجاوزا للحد مستكبرا
رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك
نازلا منزلة طلب ساير المعجزات والاية الثانية
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون و
لو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤالها في الحال
الاية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم سمى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في
الحال باخذ الصاعقة ولو كان الرؤية ممكنة لكان
سؤالهم هذا سؤالا عن معجزة زايدة ولم يكن ظلما
ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام
انما كان بسبب انهم سألوا ذلك تعنتا وعنادا
لا لطلب الحق ولهذا انتظم انزال الملائكة في الاية

الاولى وانتكرر انتفاء المدة يؤكد في الآية الثانية مع
انهما ممكنان ويحتمل ان يكون ذلك الاستعظام
لطلبهم في الجملة ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا
ويحتمل ان يكون ذلك لكونه سؤالهم ناشيا من اعتقادهم
بانه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة
والجهة الثالثة من تمسك المشبهة لن تراني فان لن
للتابيد واذا لم ير موسى ابدا لم ير غيره بالاجماع
والجواب انا لا نسلم ان لن هنا للتابيد بل هو
للنفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تع لن يتمنوه ابدا اي
لن يتمنوا الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص
عن العقوبة سلمنا كونه للتابيد ولكن المراد التابيد
العرفي فان لفظ ما دام وابدا ربما يستعمل في الاستمرار
زمانا طويلا فكذا لن ويدل عليه الادلة الدالة على
وقوع الرؤية الشبهة الرابعة منها قوله تع وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر
تكليمه للبشر في الاشياء الثلثة واذا لم ير من كلمه في

وقت الكلام لم ير في غيره اجماعا واذا لم ير هو
اصلا لم ير غيره ايضا اذ لا قائل بالفصل
والجواب انه يحتمل ان يكون المراد حصر
التكليم في الدنيا في هذه الثلثة ونقول
يجوز ان يقع الرؤية حال التكليم وحيا اذ الوحي
كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية فلا دليل فيه
على ما ذكروا اصلا

قد وقع فراغ بنان البيان واسنان الاقلام
عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت
من الفوائد مع توزع البال وتشتت الاحوال
وتفاقم الاهوال وتتابع الافزاع بالغدو والاصال
وتزاحم الموانع والعوائق وتكاثر القواطع
والصواعق وتواتر حوادث اورثت الطبع
ملالة والخاطر كلالة لكن الله جلت حكمته
قد وفقنا للاتمام وحقق لنا الفوز بهذا
المرام ونسال الله تع النجاة عن خطرات
الاوهام والعفو عن سقطات الكلام وهفوات

الاقدام وان يهب لي خاتمة الخير ويقيني
مصارع السوء ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد
ولا يفضحني بها على رؤس الاشهاد ويحلني
دار المقام من فضله بواسع طوله وسابغ
نوله والحمد لله المفضل ذي الانعام
والصلوة والسلام على سيدنا محمد
خير الانام وعلى آله المبجلين
واصحابه الغر المحجلين
تم الكتاب
بعون
الوهاب
م